

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
Departamento de Metafísica crítica



TESIS DOCTORAL

La experiencia en Bergson

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

María del Carmen Azula García

DIRECTOR:

Sergio Rábade Romeo

Madrid, 2015

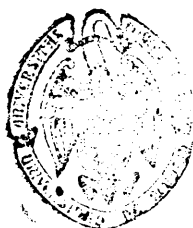
María del Carmen Azula García

TP
1981
190



X-53-161467-X

LA EXPERIENCIA EN BERGSON



ARCHIVO

Departamento de Metafísica Crítica
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1981



© M^a Carmen Azula García
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1981
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-31089-1981

AUTOR: MARIA DEL CARMEN AZULA GARCIA

LA EXPERIENCIA EN BERGSON

DIRECTOR: D. SERGIO RABADE ROMEO
CATEDRATICO DE TEORIA DEL CONOCIMIENTO

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE
LA EDUCACION

SECCION: FILOSOFIA
MADRID, 1.980

INDICE

LA EXPERIENCIA EN BERGSON

	<u>PAG</u>
INTRODUCCION	X
PARTE 1ª: <u>AMBIENTE DE LA EPOCA QUE INFLUYE EN LA</u> <u>FILOSOFIA DE BERGSON Y ANTECEDENTES DE</u> <u>ELLA.</u>	
CAPITULO I: <u>CORRIENTES DE PENSAMIENTO</u>	
1. Empirismo	2
2. Evolucionismo. Spencer	3
3. Pragmatismo. W. James	9
CAPITULO II: <u>LINEA DE LA CIENCIA</u>	
1. Positivismo. Comte	18
2. Matemáticas. Física. Einstein	21
3. Biología como modelo	25
4. Psicología	26
a) crítica del asociacionismo..	27
b) psicofísica	28
c) las localizaciones cerebra- les	30
d) psiquiatras franceses	31
e) la psicología escocesa del sentido común. Read	31
f) observación interior: Maine de Biran y Pascal	32

II

	<u>PAG</u>
CAPITULO III: <u>POSTURA ANTE LA HISTORIA DE</u>	
<u>LA FILOSOFIA ANTERIOR.</u>	
1. Crítica de los sistemas filosóficos	38
2. Platón, Aristóteles. Plotino.	39
3. Racionalismo: Descartes, Spinoza, Leibniz	43
4. Empirismo: Berkeley, Hume ...	47
5. Kant	50
6. Desconocimiento de Hegel en Francia	53
PARTE 2ª: <u>LA EXPERIENCIA EN BERGSON</u>	
INTRODUCCION: Bergson, vida y obras	56
CAPITULO I: <u>INTENCION DE BERGSON. ELABORACION</u>	
<u>DE UNA METAFISICA POSITIVA.</u>	
1. Crítica de las metafísicas anteriores	59
a) Metafísica griega	63
b) Filosofía moderna	64
c) Relativismo kantiano ..	66
2. Concepto que tiene Bergson del conocimiento científico..	68
3. Metafísica positiva	71
a) Características	71
b) Objeto de la metafísica positiva: conocimiento de lo Absoluto	74

III

PAG

c) Método: la metafísica es una experiencia in- tegral	76
--	----

CAPITULO II: CONOCIMIENTO EXPERIENCIAL EN

BERGSON.

1. Evolución del concepto de ex- periencia a través de la Filo- sofía	88
a) Aristóteles	88
b) Hume	90
c) Kant	92
2. Experiencia e intuición	94
a) ¿Qué es la intuición?.	94
b) Conocimiento total de la intuición	95
c) Intuición e instinto, inteligencia e instin- to, intuición e inteli- gencia	99

CAPITULO III: CARACTERISTICAS DEL CONOCIMIENTO

EXPERIENCIAL EN BERGSON.

1. Inmediatez	105
a) Captación de lo Absolu- to, de la duración y la vida	106
b) Inmediatez y recons- trucción	107

IV

	<u>PAG</u>
c) Sentidos y características de la inmediatez ...	109
2. Concreción.	
a) Captación de lo real, individual	114
b) Inducción	119
3. Subjetividad-objetividad. Papel activo del yo	120
a) Esfuerzo intelectual ...	123
b) Esquema dinámico	124
c) Reflexión crítica	128
4. Evolución del concepto de experiencia a través de sus obras..	129
 CAPITULO IV: <u>COMUNICABILIDAD DE LA EXPERIENCIA</u>	
1. Incomunicabilidad directa	148
2. Comunicabilidad simbólica: papel de la imaginación	150
a) Noción de imagen	152
b) Imágenes más empleadas por Bergson	155
3. Crítica de los conceptos	161
a) Los conceptos son abstractos y útiles	163
b) Conceptos abiertos	167
4. Inteligencia	169
a) Objeto: la materia, lo continuo, universal, homogéneo	169

V

	<u>PAG</u>
b) Clases de inteligencia ..	173
c) Relación de la inteligencia con otros conceptos .	175
5. Expresión de los conceptos. El lenguaje	179
6. Ambitos de la experiencia	184
PARTE 3ª: <u>LOS GRANDES TEMAS DE LA EXPERIENCIA</u>	
<u>INTERIOR.</u>	
CAPITULO I: <u>¿QUE ES LA EXPERIENCIA INTERIOR?.</u>	
<u>INTUICION DEL YO PROFUNDO.</u>	
1. Objeto y características	192
2. Intuición del yo profundo	194
a) Yo superficial y yo profundo	195
b) El yo libertad, espíritu, alma y conciencia	198
c) Relación alma-cuerpo, materia y espíritu	205
CAPITULO II: <u>EXPERIENCIA Y DURACION</u>	
1. ¿Qué es la duración pura?	214
2. Conocimiento de la duración	223
3. Duración cósmica	226
4. Objeto de la filosofía: la experiencia de la duración	228

VI

	<u>PAG</u>
CAPITULO III: <u>EXPERIENCIA Y CONCIENCIA</u>	
1. ¿Qué es la conciencia?	232
2. Experiencia y conciencia	235
3. Conciencia y acción	236
4. Clases de conciencia	239
5. Conciencia y materia	243
6. Conciencia y vida	248
CAPITULO IV: <u>EXPERIENCIA Y MEMORIA</u>	
1. Memoria recuerdo y memoria inte gral. Proceso del recuerdo	253
2. Tipos de memoria	256
3. Conservación íntegra del pasado en el inconsciente	261
4. Proceso del recuerdo. El recono cimiento	263
5. Memoria y espíritu, memoria y duración	266
6. Memoria y percepción	267
7. Memoria y materia. Memoria y ce rebro	271
CAPITULO V: <u>EXPERIENCIA Y TIEMPO</u>	
1. Tiempo y espacio	277
2. Tiempo externo e interno	279
3. Características del tiempo in- terno	282

VII

	<u>PAG</u>
4. Características del tiempo <u>ex</u> terno	284
5. Simultaneidad y sucesión	287
6. Conocimiento del tiempo	290
7. Momentos del tiempo	292
8. Tiempos múltiples	295

PARTE 4ª: LOS GRANDES TEMAS DE LA EXPERIENCIA EXTERIOR.

CAPITULO I: EXPERIENCIA, DURACION COSMICA Y DEVENIR.

1. Caracteres de la duración <u>cós</u> mica	299
2. Paralelismo entre duración <u>in</u> terior y cósmica	300
3. Devenir: caracter dinámico de la realidad	301

CAPITULO II: EXPERIENCIA Y EVOLUCION CREADORA, ELAN VITAL, VIDA Y MOVIMIENTO.

1. Evolución creadora como conti- nuidad dinámica	305
2. Elan vital: impulso original de la vida	309
a) Unidad de impulso y mul- tiplicidad de direccio- nes y tendencias	313

VIII

	<u>PAG</u>
b) Superación del mecanicismo y finalismo	317
3. Experiencia y vida	321
a) Características de la vida	323
b) Vida y conciencia	325
c) Vida y materia	328
d) Conocimiento de la vida .	336
4. Experiencia y movimiento	338

CAPITULO III: EXPERIENCIA Y MATERIA

1. Concepto de materia	347
2. Características de la materia ..	348
3. Materia y espacio	351
4. El cuerpo	356
5. Materia y otros conceptos	358

CAPITULO IV: EXPERIENCIA Y PERCEPCION

1. Clases de percepción	368
2. Conocimiento de la percepción. Experiencia	372
3. Relación de la percepción con otros conceptos	374

CONCLUSIONES	382
--------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	388
--------------------	-----

LA EXPERIENCIA EN BERGSON

INTRODUCCION

Hemos escogido como objeto de nuestro trabajo el tema de la experiencia en Bergson, porque desde que tomamos contacto con el autor, nos pareció muy interesante la intención presente en él, de construir una metafísica positiva, que según sus presupuestos debía apoyarse en el método experimental.

Creemos que es una tarea ardua y difícil seguir la filosofía bergsoniana a través del tema de la experiencia, porque es un autor, rico, complejo y ambiguo, no sistemático teniendo en cuenta un método lógico, y el tema no tiene un concepto tan delimitado, como para estar seguro de que se habla de él, siempre en el mismo sentido.

A pesar de todo, y quizás por eso, nos ha interesado tratar de poner de manifiesto, si el intento de Bergson de apoyar toda su filosofía en la experiencia y hacer de ella una ciencia estricta era posible y lo conseguía.

Queremos poner de manifiesto este intento, la riqueza de sus afirmaciones y sugerencias, la creatividad de su doctrina y dejar para el final del trabajo, el juicio crítico que nos merece la obra de Bergson sobre este punto y sobre todo dar los elementos suficientes para que todo el que lea estas páginas sea capaz de formarse una opinión documentada sobre el tema.

Somos conscientes de las dificultades, sobre todo por la amplitud del término de la experiencia y la utilización que Bergson hace de él, porque sus obras están llenas de imágenes y términos sugerentes, muchas veces tomadas en sentidos variados y distintos, porque su escritura es poética y peca en algunas ocasiones de falta de precisión. Esto no siempre es así. Junto a esto hay una erudición profunda en Bergson

XI

y su documentación es enorme.

No todos los textos presentan la misma dificultad. En algunos creemos que la oscuridad se debe a la profundidad y al afán de llegar por la experiencia a la entraña de lo real, concretamente algunos textos de Materia y memoria como veremos después.

Hemos tratado de ordenar las ideas del mejor modo posible. En algunas ocasiones tememos haber encajonado a Bergson; por no hacerlo, el guión y algunas partes del trabajo, podrán pecar de falta de orden estrictamente lógico, pero así creemos responder mejor a la filosofía bergsoniana.

El trabajo está centrado en la experiencia referida al campo del conocimiento, que podríamos calificar de filosófico en sentido clásico, y un poco restringido para Bergson que considera también filosofía la experiencia mística. --

Puede ampliarse el término, y serían campos de investigación interesantes la referencia a la experiencia en el arte, la moral y la mística.

Bergson extiende la experiencia a estos ámbitos de los cuales desarrolla sobre todo la experiencia moral y la experiencia mística en Las dos fuentes de la moral y la religión, aunque haga alusiones e otras obras.

La experiencia artística es algo intuido por Bergson a lo que se refiere de modo esporádico a través de sus escritos, sobre todo en La Risa una de sus obras menores.

El desarrollo de la tesis: La experiencia en el conocimiento, tiene la siguiente estructura: está dividida en cuatro partes fundamentales.

XII

En la 1ª parte, analizamos el ambiente de la época que influye en la filosofía de Bergson, centrándonos en los dos primeros capítulos, en los autores fundamentales que inciden en él desde ángulos diversos y plurales: el filosófico, científico y psicológico.

En el capítulo III de esta parte, seguimos el recorrido hecho por Bergson a través de los autores clásicos más importantes, a los que reconoce una influencia en su obra y sobre los que realiza una crítica, entre ellos, de un modo especial Kant.

La parte 2ª está centrada en el estudio de la experiencia en general, mientras que en la 3ª y 4ª nos referimos a los dos ámbitos fundamentales de la experiencia bergsoniana: la experiencia interior y exterior.

Los capítulos de la parte 2ª siguen un orden progresivo de profundización en el término para llegar a centrar el concepto y poder alcanzar la importancia y características que tiene en Bergson, aunque no lo logremos plenamente, a causa de la ambigüedad con que es usado por el propio autor.

El capítulo I de esta parte, trata de poner de manifiesto la intencionalidad de Bergson, lo que mueve su obra: la elaboración de una metafísica positiva. Para entender lo que significa este intento, nos ha parecido necesario partir de una crítica de las metafísicas anteriores, a las que pretende oponer la suya, y del concepto del método científico, que trata de tomar como modelo.

El 2º capítulo trata de mostrar el concepto de experiencia en Bergson, viendo la evolución de este concepto en autores anteriores a él, con los que tiene relación, y la unión de la experiencia con la intuición, términos que aparecen en muchas ocasiones como sinónimos.

XIII

El centro de esta parte es el capítulo III porque trata de estudiar las características de este conocimiento de experiencia. Detallamos sobre todo la inmediatez porque creemos que es una de las más importantes y problemática.

La comunicabilidad de la experiencia, capítulo IV de esta parte, es uno de los más interesantes y en este tema pensamos que Bergson tiene intuiciones muy certeras. El aspecto más creador se encuentra en poner de manifiesto la incomunicabilidad directa de la experiencia y la posibilidad de una comunicabilidad simbólica, a partir de la imaginación. Las imágenes son eminentemente literarias lo que supone gran belleza y sugerencia y poca precisión. Nos parece positiva y exacta la crítica que realiza de los conceptos y de la inteligencia.

El análisis que realiza del lenguaje y que desarrollamos en el capítulo V va relacionado con lo anterior. Desarrolla la idea, que tanto los conceptos como las palabras, que los expresan, responden a la utilidad que nos proporcionan para la vida social, no a un conocimiento verdadero de la realidad.

En la parte 3ª estudiamos los grandes temas de la experiencia interior, que es la fundamental para Bergson, como veremos a través del trabajo. Comprende cinco capítulos en los que analizamos la relación de la experiencia con el yo, la duración, la conciencia la memoria y el tiempo.

La experiencia, en este ámbito, es defendida por Bergson como la intuición del yo profundo, que se identificaría con la libertad (capítulo I). Es colocarse en la duración interna o en la duración pura (capítulo II). Expresa el yo activo como conciencia (capítulo III).

En el capítulo IV, que consideramos el más importante, anali

XIV

zaremos la relación entre experiencia y memoria. Nos parece muy interesante que considere la memoria como conservación íntegra del pasado.

El tema del tiempo, uno de los temas más popularizados de Bergson, es estudiado en el capítulo V.

La parte 4^a está dedicada a analizar los grandes temas de la experiencia exterior, creemos que aquí hay una extensión del término a ámbitos que escapan un poco del tipo de experiencia que Bergson defiende, puesto que el fundamental para él, es la interior. Hemos relacionado la experiencia exterior con los temas fundamentales de este campo haciendo una separación entre los aspectos vitales, recogidos en los dos primeros capítulos, la materia (capítulo III) y su conocimiento a través de la percepción (capítulo IV).

Esta separación y otras, que señalamos aquí, no están claras en Bergson puesto que se interrelacionan unos términos con otros, sobre todo los reflejados en el segundo capítulo en el que analizamos la evolución creadora, el élan vital, la vida y el movimiento, donde se ve claramente la imprecisión e implicación de términos que apuntan a realidades no separables.

Somos conscientes de que hay una abundancia de textos seguidos en el trabajo, con frecuencia puede parecer excesivo, pero hemos preferido hacerlo así para no tergiversar el pensamiento de Bergson al tratar de explicar e interpretar con nuestras palabras sus expresiones ambiguas, sugerentes, poéticas y difícilmente traducibles, muchas veces, a un lenguaje técnico y lógico.

Esperamos que el trabajo sirva de guía para la lectura de uno de los autores más sugerentes de la filosofía francesa del siglo XIX.

XV

NOTA

Citamos las obras de Bergson por la edición crítica del autor publicadas en 1959, centenario del nacimiento, 2ª edición publicada por P.U.F. París, 1970

Las citas responden a las iniciales de cada una de las obras:

D.I. Essai sur les données immédiates de la conscience

M.M. Matière et mémoire

E.C. L'évolution créatrice

E.S. L'énergie spirituelle

D.S. Les deux sources de la morale et de la religion

P.M. La pensée et le mouvant

La obra Durée et simultanéité la citaremos con el título completo porque coinciden sus iniciales con las de Les deux sources de la morale et de la religion.

Esta obra, junto con el resto de los escritos de Bergson los citamos por la recopilación llevada a cabo con el título de Mélanges P.U.F París, 1972. Citaremos: Mélanges, pág.

PORTE I^a: AMBIENTE DE LA EPOCA QUE INFLUYE EN SU FILOSOFIA
Y ANTECEDENTES DE ELLA.

La filosofía de Bergson como la de todos los grandes autores es en buena parte consecuencia de las coordenadas culturales de su época.

En el intento de dar una visión que ayude a la comprensión del tema objeto de nuestro estudio, vamos a intentar seguir el pensamiento de los autores que prepararon el camino para las aportaciones que Bergson realizó en el tema de la experiencia.

Presentaremos a los autores que desde diversos ángulos aportaron ideas que no podemos dejar de tener en cuenta. Somos conscientes de que este planteamiento es introductorio y que estos autores no son objeto de nuestra investigación, por tanto, la idea que damos de ellos, no es completa, aunque tratamos de que sea suficiente para el tema que nos ocupa.

No vamos a presentar tampoco un panorama completo y total de todos los autores del s. XIX y XX sino solo de aquellos que consideramos más importantes e influyentes en cuanto a nuestro trabajo.

Primero presentaremos tres grandes corrientes de pensamiento que influyen en Bergson y a las que él explícitamente se refiere: Empirismo de STUART MILL, Evolucionismo SPENCER, Pragmatismo W. JAMES. El peso que tiene cada uno de estos autores no es el mismo, hay creemos una influencia progresiva que va de menos a más.

CAPITULO I: CORRIENTES DE PENSAMIENTO1. Empirismo. STUART MILL.

El empirismo más cercano a Bergson es el de STUART MILL, aunque tenga relaciones directas con el empirismo clásico al que nos referiremos más adelante.

Su relación con él va en la línea de una admiración por el conocimiento científico y preciso que parte de los datos reales de la experiencia, no acepta todos los aspectos de su doctrina y en unas conversaciones con Chevalier alude como de pasada "estaba menos convencido de lo que Vd. deja suponer de la solidez de la doctrina de Stuart Mill".⁽¹⁾

El empirismo de Stuart Mill va en la línea de la tradición británica. Lo que cuenta es la percepción. La ciencia solo puede apoyarse sobre cuestiones de hecho, y en ella se elabora el material de la experiencia. No se dan por tanto para Stuart Mill esencias objetivas, ni realidades intemporales. De aquí le vendrá a Bergson la valoración del conocimiento científico y el dedicarse antes a la ciencia que a la filosofía.

Esta valoración de la intuición sensible y la búsqueda de un conocimiento científico apoyado en la experiencia, conducirá a Stuart Mill al desarrollo de la lógica de la inducción. No siempre hay intuiciones inmediatas, es necesario apoyar válidamente las experiencias que se hacen a partir de ellas. Las proposiciones universales no pueden ser más que generalizaciones de la experiencia. Esto supondría la existencia de una naturaleza estática e invariable, una uniformidad de la naturaleza en la que Stuart Mill cree.

Mill como los empiristas clásicos sostendrá un planteamiento asociacionista. Los elementos psicológicos básicos son las

sensaciones. Cualquier hecho de conocimiento es reducible a ellas. Las ideas universales son puros nombres o unión de sensaciones que constituyen percepciones. Estas percepciones responden a leyes asociativas que en el terreno de la psicología van unidas a un mecanismo básico común a todos los planteamientos científicos desde la ciencia clásica.

Otra característica fundamental de la filosofía de Stuart Mill es su positivismo fenomenista. Solo existen los fenómenos experimentales, la materia se reduce a una posibilidad de producir sensaciones (recordando a Berkeley) y el yo o conciencia es un conjunto de estados psíquicos.

Después de esta visión rápida podemos afirmar que la línea de Stuart Mill a Bergson, sería; ambos parten de lo experimental, de la validez única de un conocimiento riguroso y científico. Las diferencias estarían en el rechazo que realiza Bergson del asociacionismo y mecanicismo y en la acentuación de un tipo de experiencia interior no contemplada por Mill, y frente a una creencia en la estabilidad de la naturaleza Bergson defiende una concepción evolucionista.

2. Evolucionismo. SPENCER.

Es uno de los autores que más influye en la juventud de Bergson, aunque posteriormente le rechaza y someta a crítica.

Entre las múltiples lecturas de Bergson joven están los Principios de Psicología de Spencer. Le atrae poderosamente su evolucionismo y los intentos de elaborar una filosofía sintética. La aparición del evolucionismo de Spencer es anterior a (1850) la publicación del Origen de las especies de Darwin (1859).

Defiende Spencer un evolucionismo universal apoyado en el progreso. Sería, según él, producto de una fuerza primitiva, una totalidad única en desarrollo. Es la integración de la materia en la dispersión concomitante del movimiento, mientras la materia pasa de una homogeneidad indefinida incoherente, a una heterogeneidad definida coherente en la que el movimiento conservado sufre una correspondiente transformación. Esta ley domina en el mundo material y en el de las ideas entre los que existe una perfecta correspondencia (paralelismo).

Un mismo e idéntico proceso de transformación domina el mundo orgánico, el inorgánico, el sistema solar y la célula viviente, el espíritu animal, la sociedad, la moralidad. En la estructura de su obra más ambiciosa, Sistema de Filosofía, aparece la aplicación de la ley universal de la evolución, como ley fundamental del conocimiento humano, a la Biología, Psicología, Sociología y Moral.

En el estudio de los Primeros principios (1ª parte de la obra) aparece el carácter incognoscible de lo Absoluto, de la realidad última de las cosas adonde abocan la ciencia y la religión. Solo son cognoscibles las manifestaciones externas en el espacio o en el tiempo que constituyen la experiencia del hombre. El principio del sistema se presenta como una singular fusión de la doctrina kantiana de la cosa-en-sí con la filosofía del sentido común. Nuestras nociones de espíritu, de cuerpo, de movimiento, son simples símbolos verbales de la realidad suprema que no conocemos. Lo que es el tiempo y el espacio, la materia y la fuerza, son enigmas para la ciencia. Las últimas ideas religiosas y científicas no son más que puros nombres que se refieren a realidades incognoscibles.

En consecuencia, siguiendo a Hamilton, defiende la relatividad.

dad del conocimiento, lo que no implica la negación del realismo en el conocer ni un puro fenomenismo. La ciencia, para Spencer, es un conocimiento parcialmente llamado a la undad.

En el conocimiento hay grados diversos de unificación. Apoyándose en la comprobación de los hechos se van descubriendo sus relaciones lógicas hasta llegar al mayor nivel de generalización y unificación lo que hace posible el conocimiento científico.

El grado terminal de todo el proceso cognoscitivo constituye la filosofía que es definida como un conocimiento completamente llamado a la unidad. El fin último es el reagrupamiento de fenómenos según su incompatibilidad.

La relación es la forma universal del conocimiento. Tiene dos especies: la de la sucesión, cuyos términos son reversibles que forma el tiempo y la de la coexistencia, cuyos términos no son reversibles que constituyen el espacio.

Este conocimiento corresponde a un evolucionismo universal. Nos fijaremos en las manifestaciones en el terreno de la biología y la psicología por ser los campos fundamentales y los que más han influido en Bergson.

Para Spencer la vida es una combinación definida de elementos heterogéneos por lo cual el organismo es constituido por partes diversas en la mayor combinación posible.

Sobre el origen de la vida rechaza la hipótesis de la creación que no puede ser verificada experimentalmente y es incompatible con la tesis de la indestructibilidad de la materia. Es una biología mecanicista. Los elementos fundamentales de este mecanicismo común desde Descartes y Newton son:

la materia eterna, el espacio infinito, el tiempo indefinido, el movimiento continuo y la fuerza.

La psicología en Spencer es una parte de la fisiología pues nace por la lenta evolución biológica hasta elevarse al nivel de la conciencia. Cuando el proceso gradual de diferenciación llega a las sacudidas o reflejos nerviosos surge la conciencia. Los estados de conciencia y la acción nerviosa son la cara interna y externa del mismo cambio.

La vida psíquica está constituida por dos elementos: los estados de conciencia y las relaciones entre estos estados. To dos los estados de conciencia son perceptibles por introspección y están constituidos por sensaciones: sacudidas nerviosas provenientes de la periferia; y emociones: sacudidas nerviosas procedentes del centro. Con la integración de sensaciones y emociones simples se pasa a las sensaciones y emociones complejas.

A través de los fenómenos de asociación se llega por fin a la evolución intelectual que obedece a la ley siguiente: la persistencia de las conexiones entre estados de conciencia es proporcionada a la persistencia de las conexiones entre los fenómenos externos que las producen. Esta paralelismo basta para explicar las manifestaciones superiores de la inteligencia humana.

Toda la evolución psíquica sigue la ley general de la vida que es una adaptación continua de las relaciones internas a las relaciones externas. La primera adaptación es la acción refleja, dp. el instinto. Bergson lleva a cabo una crítica al concepto de reflejo de Spencer en la Evolución creadora. ⁽²⁾

Afirma Spencer que cuando se producen relaciones internas que ya no presentan una regularidad automática nace la memo-

ria. Los datos de la experiencia se van fijando en la conciencia y acumulándose vienen a formar una predisposición a conocer que influye sobre el conocimiento ulterior. A través de la herencia este apriori pasa del individuo a la especie. Este elemento se encontraría en Bergson en el papel que concede a la memoria aunque sea interpretado de modo diverso.

Después de este recorrido por el pensamiento de Spencer vamos a ver cual es la influencia que realiza en Bergson y cuál es la crítica de éste al evolucionismo spenceriano.

Creemos que la influencia y admiración que suscita la obra de Spencer en Bergson joven es por la defensa del evolucionismo universal y por el valor que le concede a la experiencia. "La Filosofía de Spencer trataba de modelarse sobre el detalle de los hechos".⁽³⁾ Valora también su atención a lo inmediato y la concepción de la biología como saber modelo, que se detectará en toda la obra de Bergson, fundamentalmente en la Evolución creadora.

En una conversación mantenida con Chevalier el 7 de febrero de 1922 afirma que cuando fué alumno de Boutroux "estaba impregnado de matematismo y mecanicismo. La influencia predominante que pasaba sobre mi espíritu era la de Spencer y soñaba con extender al universo entero la explicación mecanicista. Ahora bien, mientras ataque al mundo como matemático y como mecanicista, la realidad se me resistió, o mejor una realidad, el tiempo, la duración verdadera. Luego de considerar en su base los First Principles de Spencer con el propósito de precisar y profundizar ciertas nociones de mecánica de que Spencer hace uso con una competencia insuficiente, me aconteció que, al llegar a la idea de tiempo, experimenté un sentimiento muy claro de la insuficiencia de la filosofía spenceriana. La noción de tiempo tal como la

concibe esta filosofía mecanicista es una noción deformada, contaminada y como materializada en contacto con el espacio".⁽⁴⁾

Realiza una crítica del concepto de evolución en Spencer. No es un verdadero evolucionismo a juicio de Bergson porque "el artificio ordinario del método de Spencer consiste en construir la evolución con fragmentos de lo evolucionado...esta adición de lo evolucionado a lo evolucionado no se parecerá del todo al movimiento mismo de la evolución' Tal es, sin embargo, la ilusión de Spencer. Toma la realidad en su forma actual, la rompe, la esparce en fragmentos que arroja al aire luego integra esos fragmentos y "disipa el movimiento. Habiendo imitado al Todo por un trabajo de mosaico se imagina haber trazado con ello el diseño y hecho la génesis".⁽⁵⁾

Continúa analizando los distintos puntos del pensamiento de Spencer y haciendo una crítica directa de los mismos a través de algunas páginas de la Evolución creadora.⁽⁶⁾

"El error fundamental de Spencer consiste en presentarse la experiencia ya distribuida, cuando el verdadero problema radica en saber como se ha operado la distribución".⁽⁷⁾

Se pueden resumir, aparte de los ya vistos, los puntos de la filosofía de Spencer que Bergson somete a crítica: el mecanicismo, el paralelismo entre la materia y el espíritu, el asociacionismo como centro de la psicología, y el agnosticismo de Spencer respecto de lo Absoluto.

El desarrollo de la filosofía de Bergson como superadora de estos conceptos, constituirá unos de los puntos fundamentales de este trabajo.

3. Pragmatismo de JAMES.

Es William James uno de los autores más importantes en el contexto de Bergson. Fueron contemporáneos y tuvieron unas relaciones frecuentes a través de sus obras fundamentales que intercambiaron y de una frecuente correspondencia en la que expresan sus campos de influencias mutuas y la opinión y crítica que se merecían.

Vamos a exponer de una manera rápida y resumida los principales puntos de la doctrina de James, la influencia que tuvieron en Bergson, lo que James debe al bergsonismo y la cuestión discutida por bastantes autores del pragmatismo de Bergson.

Como muchos de los temas de los que hablaremos son temas centrales en la filosofía de Bergson, solo los dejaremos apuntados y los desarrollaremos más adelante.

Empezaremos por ver que significa el pragmatismo de James. Para muchos autores intérpretes de él, incluso el propio Bergson, se ha entendido el término de una manera superficial e inadecuada en el sentido de una practicidad o utilidad inmediata.

El pragmatismo es una filosofía americana que tiene como principales representantes a Peirce, James, Schiller y Dewey.

Se presentó primero como un método para encontrar la verdad, luego pasa a convertirse en una doctrina que tiene en la base un positivismo fenomenista y un empirismo radical.

En el pragmatismo el papel del sujeto activo es fundamental, se inserta en la realidad para transformarla. Se inclina por una concepción actualista y pluralista de la realidad.

La interpretación pragmatista del conocimiento de James está esbozada en un artículo de "Journal of Speculative Philosophy" (enero 1878). Discute el concepto de Spencer de que nuestro pensamiento es simple reflejo de lo real y reconoce a la mente una espontaneidad inventiva que la experiencia puede avalar o frustrar. Busca de hecho una filosofía de la espontaneidad y de la creatividad libre, que enlaza con el evolucionismo entendido como creatividad a través de la lucha.

La formulación primera del pragmatismo la hizo en el ensayo de 1898 Philosophical Conceptions and Practical Results. Parte de Peirce y piensa que hay que ampliar el concepto de pragmatismo que él tiene. "La prueba última de lo que significa una verdad es sin duda la conducta que dicta o inspira". Es la obra posterior Pragmatismo (1907) donde James coloca esta concepción genoseológica en el núcleo de su filosofía: "El pragmatismo representa una actitud completamente familiar en filosofía, la posición empírica...vuélvese hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción, hacia la fuerza".⁽⁸⁾

Es que el método pragmático no parte de los resultados particulares, sino que es más bien una actitud de orientación, la actitud de desprenderse de las primeras cosas, categorías, principios, supuestas necesidades y de fijarse en las cosas últimas, en los frutos, las consecuencias, los hechos.⁽⁹⁾

En la base del pragmatismo de James se encuentra un empirismo radical que se expresa en la fidelidad a la experiencia en toda sus dimensiones. Es una filosofía, dirá el propio James, que conviene con el nominalismo, el utilitarismo y el positivismo.

En Ensayos sobre empirismo radical, conjunto de artículos

publicados después de su muerte dice: "Mi filosofía es lo que yo llamo un empirismo radical, un pluralismo en el cual el orden aparece como objeto de conquista gradual y en permanente construcción". "El método pragmático propone interpretar los conceptos en función de las consecuencias que éstos tienen para la experiencia o la práctica".⁽¹⁰⁾

Bergson, en el prólogo a la edición francesa del libro de William James Pragmatismo, llegó a decir que comprenderíamos mal el pragmatismo de James si no modificamos la idea que nos hacemos corrientemente de la realidad en general, porque nuestra inteligencia simplifica y economiza; si nos atuvieramos a la experiencia, sería distinto. "La realidad, tal como la ve James, es redundante y superabundante."⁽¹¹⁾

Dirá sobre el pluralismo empirista de James que la experiencia no es coherente, está formada por cosas y relaciones, "las relaciones son fluctuantes en tanto que las cosas son fluidas".⁽¹²⁾

"Desde el punto de vista en que se coloca James, y que es el de la experiencia pura o del empirismo radical, la realidad no aparece ya como finita ni como infinita, sino como indefinida".⁽¹³⁾

Interpretando a James, dice: "No estamos completamente seguros, más que de los que la experiencia nos da, debemos aceptar la experiencia en su integridad".⁽¹⁴⁾

Esta valoración plena de la experiencia será uno de los puntos más aceptados por Bergson, con los que más conecta y que constituye el centro de nuestro trabajo.

El pragmatismo de James es fundamentalmente una teoría sobre la verdad. Según el pragmatismo, la verdad se va haciendo,

sobreviene, y depende de nuestros hechos y de nuestros propias creencias. Se ve el caracter anti-racionalista de la doctrina y la necesidad de que así sea, porque la realidad es fluida y no puede ser captada por conceptos inertes y pasivos. Esto tiene relación con Bergson. El mismo dice resumiendo a James: "La realidad fluye y nosotros también con ella y llamamos verdadera a toda afirmación que dirigiéndonos a través de la realidad movil, nos da una presa como ella y nos coloca en mejores condiciones para actuar". (15)

Ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, corroborar y verificar. Las ideas se hacen verdaderas en la medida en que nos ayudan a alcanzar una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia.

Las verdades que más nos importa conocer (dice Bergson en el prólogo citado) son las verdades sentidas y vividas antes que pensadas. Lo verdadero según James, sigue Bergson, "no copia algo que ha sido o que es, anuncia lo que será o prepara nuestra acción sobre lo que va a ser". (16)

Existe en James un relativismo y agnosticismo acerca de la posibilidad de conocer la realidad más allá de los fenómenos, de captar lo Absoluto. Bergson tendrá que ver con él en cuanto al valor de la experiencia y al afán de alcanzar una realidad fluida, aunque irá más allá que él en la afirmación, que Bergson no duda en hacer, de la posibilidad de defender una metafísica y conocer lo Absoluto.

Uno de los puntos que incluye el empirismo radical es el valor dado a la experiencia religiosa, tema muy relacionado con Bergson.

En su obra Pragmatismo, afirma James que la experiencia humana está abierta a una cierta religiosidad de la emoción cósmica. La opción entre el puro materialismo y el Dios o

el Absoluto del espiritualismo, la realiza a favor de éste, no por razones teóricas, sino por resultados prácticas de tipo vital. Sobre este tema la obra más importante de James es Las variedades de la experiencia religiosa, publicada en 1902.

En ella estudia el fenómeno religioso como psicólogo desde el punto de vista del empirismo. Es una de las múltiples variedades que en él presenta la experiencia, que se ofrece a nuestro conocimiento por una análisis de la conciencia. Para ello utilizó estudios sobre la conversión religiosa, descripciones de estas experiencias en grandes místicos y jefes religiosos, pero no se redujo a esto.

Distingue dos tipos fundamentales de experiencia religiosa: la religión de la mentalidad sana y la religión del alma enferma.

Los caracteres necesarios y suficientes de la verdadera religiosidad son: la iluminación inmediata, la conformidad, la razón y la capacidad de conferir la fuerza moral.⁽¹⁷⁾

Uno de los análisis más profundos llevado a cabo por James es el que realiza sobre el concepto de emoción religiosa, tema que en general profundiza en su obra Principios de Psicología. La gran distancia entre el ideal creador de realidad y el ideal que no es sino un vano suspiro se explica, pues, por la presión más o menos alta de ese elemento explosivo que es la emoción. "Llamo santo al hombre en quien las emociones religiosas constituyen el foco de energía personal, sigue diciendo James: cuánto más enigmática deben permanecer para el espectador indiferente las emociones religiosas tan sutiles y complejas. Un estado de alma tal no se deja sondear desde el exterior"⁽¹⁸⁾

Bergson opina sobre este sentimiento en una carta (6-1-1903) dirigida a James, en la que le notifica la impresión que le ha producido la lectura de su libro Las variedades de la experiencia religiosa enviado por el propio James el 14-XII-1902. Dice: "nos parece haber captado lo que es la quinta esencia de la emoción religiosa. Sentimos que esta emoción es a la vez una alegría sui-generis y la conciencia de nuestra unión con una potencia superior, pero cual es la naturaleza de esta alegría, que es esta unión es lo que no parece ni analizable ni expresable". (19)

La última parte de Las variedades de las experiencias religiosas está dedicada al estudio del misticismo. James veía el misticismo como esa forma de experiencia en la que nos ponemos en contacto con elementos del universo que no podemos captar a través de procesos sensoriales o intelectuales, es una ventana abierta al mundo invisible, una forma de ver aquellas realidades que de ordinario se hallan ocultas. Esta experiencia es optimista e inefable.

La importancia de la experiencia mística, la posibilidad de relación con el Absoluto y el análisis de lo que significa es algo que Bergson tuvo en cuenta y que desarrolló ampliamente en su obra Las dos fuentes de la moral y la religión, que analizaremos.

James profundizó en los temas psicológicos en su principal obra Principios de Psicología (1878) y en el Compendio (1892).

Su psicología se puede considerar una síntesis de la obra de las escuelas escocesas, inglesa, francesa y alemana. (20)

En contra del positivismo defendió la conciencia como irreductible al orden físico y alcanzable por introspección, y valoró la importancia del subconsciente. Frente a la atomización de los fenómenos de conciencia de los asociacionis-

tas ingleses construyó su teoría de la corriente de conciencia como un flujo vital ininterrumpido. Para James, cada una de las entidades psicológicas estudiadas por los psicólogos no son más que cortes en esta corriente. Esta última teoría es paralela al concepto de duración real en Bergson aunque él mismo afirma que no ha sido influido directamente por la doctrina de James. (21)

Otros puntos fundamentales tratados por James en Principios de Psicología son la percepción, las emociones la voluntad y la memoria. Se plantea, expresamente las relaciones entre la mente y el cuerpo, planteamiento que tiene mucho que ver con la doctrina bergsoniana. En los Principios había reconocido la interacción entre alma y cuerpo. El cerebro puede no ser la base de la vida mental, sino tan sólo el agente que transmite las realidades psíquicas traduciéndolas a los términos usados por los organismos en su relación con el medio circundante.

Bergson en una carta a James (6-1-1903), alegrándose por la valoración que ha hecho James de su libro Materia y memoria, dice: "Yo busco aquí, sin sacrificar ninguno de los resultados de la fisiología cerebral, mostrar cómo la relación de la conciencia a la actividad cerebral es distante de la que suponen los fisiólogos y filósofos, veo que sobre este punto seguimos caminos vecinos y probablemente convergentes." (22)

Entre James y Bergson hay una influencia mutua de modo que se podría plantear el bergsonismo presente en James y el pragmatismo en Bergson. Este último punto es tratado por Perry y Berthelot (23) que encuentran elementos pragmatistas en el concepto de inteligencia y en su concepción del lenguaje que, según él, está determinado por las necesidades prácticas de la vida lo que ha falseado la intuición directa de ésta. Berthelot hace un recorrido por las principales obras de Bergson, El Ensayo, Materia y Memoria y la Evolu-

ción creadora, tratando de ver los elementos pragmatistas que hay en ellas. Podríamos resumir lo fundamental con estas palabras suyas: "Considera la percepción, la memoria, el conocimiento intelectual como determinados ante todo en su forma por necesidades prácticas. Estas son necesidades de la acción que nos llevan a exteriorizar lo que en sí no es radicalmente exterior, a hacer homogéneo lo que en sí es cualitativamente heterogéneo, a crear la discontinuidad en la que está presente la continuidad, a transformar en algo estable, fijo, inmóvil, lo que es sí es un paso, una acción, un desenvolvimiento, un movimiento interno". (24)

NOTAS: PARTE I - CAPITULO I

- (1) CHEVALIER, J. Conversaciones con Bergson. Trad. J.A. Miguez. Aguilar, Madrid, 1960, p. 109.
- (2) L'evolution créatrice. Edition du centenaire. PUF. Paris, 1970, p. 803.
- (3) P.M., p. 1254.
- (4) CHEVALIER, J. Conversaciones con Bergson. Trad. J.A. Miguez. Aguilar, Madrid, 1960, p. 67
- (5) E.C. 802-803.
- (6) Cf. E.C. 802-807.
- (7) E.C. 805
- (8) JAMES, W. El pragmatismo. Trad. Santos Rubiano. Ed. Jorro. Madrid, 1923, p.53.
- (9) JAMES, W. El pragmatismo, o.c. p. 52
- (10) Citado por PERRY, R.B. El pensamiento y la personalidad de W. James. Btca. H°. Psicología, Buenos Aires, 1973, p. 279 y 300.
- (11) Sur le pragmatisme de William James. Verité et réalité. P.M., 1441.
- (12) P.M., 1441-1442.
- (13) P.M., 1442.
- (14) P.M., 1443.
- (15) P.M., 1446.
- (16) P.M., 1446.
- (17) Cf. VAZ FERREIRA, C. Tres filósofos de la vida: Nietzsche, James, Unamuno. Losada, Buenos Aires, 1965, p. 88.
- (18) VAZ FERREIRA, C., o.c. p. 97 y 99.
- (19) Mélanges. PUF. Paris, 1972, p. 579-580.
- (20) Cf. MURPHY, G. Introducción histórica a la Psicología contemporánea. 5a. ed. revisada por Loedel. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1964.
- (21) Mélanges, p. 661.
- (22) Mélanges, p. 580.
- (23) Cf. PERRY, R.B. El pensamiento y la personalidad de W. James. Paidós. Buenos Aires, 1973, p. 339 ss.
Cf. BERTHELOT, R. Un romantisme utilitaire. Le pragmatisme chez Bergson. II tome. Ed. Alcan. Paris, 1913.
- (24) BERTHELOT, R. o.c. p. 20.

CAPITULO II: LINEA DE LA CIENCIA.

Es muy difícil hacer una separación entre el pensamiento filosófico y científico del s. XIX y principios del XX, porque precisamente una de las características del ambiente cultural de esa época es que se suelen dar unidos ambos aspectos como dos corrientes que se entrecuzan y se vivifican. Esto ocurre sobre todo en los movimientos y autores que inciden en Bergson.

La razón de que los separemos es puramente metodológica porque nos parece que resaltando por una parte "las tres grandes corrientes de pensamiento que llegan a Bergson y por otra, las líneas científicas del XIX y XX se pueden apreciar mejor las incidencias de ambos respecto del tema de la experiencia bergsoniana.

Nos referiremos ahora especialmente al ámbito científico tan valorado por Bergson y que tanto influye en él. Dentro de este ámbito al positivismo como método de conocimiento de la realidad las ciencias positivas que predominan en su época: las Matemáticas y Física en la teoría de la relatividad, la biología en el desarrollo de la evolución y la psicología que cobra carácter científico en este momento.

1. Positivismo. COMTE.

Las relaciones con el positivismo de Comte son puestas de

manifiesto por el propio Bergson al ser preguntado por Chevalier en una conversación que sostiene con él: "Comencé ha ce tiempo a leer con interés el curso de filosofía positiva. La idea que se forja Comte de la clasificación de las ciencias según su creciente complejidad fué para mi un motivo de seducción". (1)

Es el único testimonio que tenemos en este sentido, pero se pueden ver otras interrelaciones, si no con Comte directamente, sí con el positivismo como método científico y como nuevo modo de saber. Esta valoración de los hechos y este nuevo método le llega fundamentalmente por Stuart Mill, positivista inglés, y por Spencer, a los que nos hemos referido anteriormente.

Enlaza el positivismo con el empirismo inglés y la Ilustración en un afán de superar ambos, porque no se conformará con una constatación de los hechos, sino que tratará de bus car las leyes que los enlazan de una manera científica. El intento científico del positivismo queda de manifiesto en la conocida ley de los tres estados en la que se avanza desde un conocimiento teológico a un conocimiento positivo.

El saber positivo es un pluralismo y un relativismo, es útil cierto, preciso, real, comprobable, es un saber de hechos o fenómenos observables y verificables. Este saber se atiene a las cosas tal como se presentan, al modo como de hecho fun cionan, a descubrir sus leyes, y se encuentra con la posibilidad de dominar todos los acontecimientos. El saber cientí fico se constituye por su relación a la experiencia y a la

razón. La organización de la experiencia es lo que se llama razón. Se podrá sintetizar en la conocida frase de Comte: Saber para prever, prever para proveer.

La ciencia es una porque lo es el método. Cada una de las ciencias no es más que conocimientos de diversos aspectos de la misma realidad. La Filosofía se encuentra en el saber positivo. Es la verdadera sabiduría universal que consiste, no es un saber abstracto, criticado por Comte en el estado metafísico, sino en una ciencia, en un saber racional que considera las teorías en cualquier orden que sea, como teniendo por objeto la coordinación de los hechos observados. La Filosofía positiva es una inducción general que recae sobre la más general de las relaciones científicamente conocidas. Nuevo espíritu con el que aproximarse a lo científicamente sabido.

Esta concepción y esta actitud estaban en el ambiente cuando Bergson comenzó su labor filosófica. El positivismo estaba en auge. Se constituye la psicología como ciencia y la Sociología como Física social, posteriormente ésta última adquiere su carácter más positivo con Durkheim y Levy-Bruhl.

Bergson acusa la influencia de Comte en cuanto al origen y al sentido del saber científico. Es necesario partir de las cosas tal y como se presentan para el sentido común y sobre ellas elaborar el conocimiento. Bergson parte del concepto de saber científico como: saber, prever y proveer y habla de la importancia para la vida de un saber práctico. Dirá con palabras parecidas a las de Comte que pretende la elaboración de una filosofía positiva (tiene una obra titulada Introducción a la metafísica), aunque entiende por ello algo muy distinto a lo que Comte pretende. Para Bergson el objeto de la Filosofía es lo absoluto, lo inmediatamente dado tomado en y por sí mismo. Es el saber de un hecho, por eso

y paradójicamente es un saber estrictamente positivo. Para Comte el hecho es siempre y solo un hecho científico, para Bergson hay hechos inmediatos que no son científicos en el sentido de las ciencias. El hecho inmediato, que es absoluto, es un hecho metafísico. Frente a Comte que rechazaba la metafísica como saber absoluto que está más allá de los hechos, Bergson la defiende, porque lo absoluto para él es un hecho y por tanto la metafísica es un saber positivo. Para Bergson es posible este positivismo metafísico, términos que serían contradictorios en Comte. Hay que partir de la experiencia y profundizarla, poner los problemas en términos de experiencia, renunciar al sistema. El espíritu sistemático va de las ideas a las cosas mientras que un método sano recomienda ir de las cosas a las ideas.

2. Matemáticas y Física. Teoría de la relatividad: EINSTEIN.

Bergson asiste al auge del cientificismo para el que la matemática es la estructura fundamental del universo y el paradigma de todo conocimiento, y esto le influye considerablemente.

Se destaca muy pronto en él su aficción por las Matemáticas. Desde muy joven se dedica a ellas porque admira su solidez; la filosofía en esta época de su vida le parece algo oratorio y vacío. Con la lectura posterior de algunos filósofos como Lachelier (1877-1878) y Spencer descubrirá que la filosofía puede ser algo más riguroso y se dedicará a ella.

Este interés por la ciencia continúa en Bergson a lo largo de toda su vida y se manifiesta de modo especial en su obra Durée et simultanéité (1922), en la que realiza un análisis y una crítica de la teoría de Einstein. Se trataba de confrontar esta Física nueva, que es en ciertos aspectos una nueva manera de pensar, con sus propias concepciones del tiempo, del espacio y de la duración. Bergson prohibió la

reedición de la obra después de 1923 porque tuvo una acogida negativa y fué discutida por el propio Einstein.

Pretende poner de manifiesto en ello "el acuerdo de la relatividad con sus teorías sobre el espacio y el tiempo espacial, sin tener en cuenta para nada la duración. Analiza y critica la relatividad restringida y le seduce la relatividad generalizada. Llega a decir que la teoría de la relatividad restringida es discutible porque quiere extender al tiempo lo que no es verdadero más que del espacio".⁽²⁾

A pesar de que según el testimonio recogido anteriormente pretende prescindir del concepto de duración al analizar el tiempo y el espacio en la relatividad, no lo hace, y esto le llevaría a una interpretación no aceptable por el propio Einstein.⁽³⁾

No podemos presentar aquí una exposición de la teoría de la relatividad, solo aludiremos a aquellos puntos que ilustran lo que hemos dicho anteriormente y que nos hacen comprensible la crítica bergsoniana.

Desde la teoría de la relatividad restringida de 1905 las nociones newtonianas de espacio y tiempo absoluto son criticadas.

El espacio y el tiempo son relativos a los sistemas de referencia, a la situación de reposo o movimiento distinto de los mismos, a la velocidad, sabiendo que en este universo existe sólo una velocidad constante, la de la luz que no puede ser sobrepasada. La simultaneidad absoluta es imposible. La simultaneidad es relativa a las situaciones de los sistemas de referencia. La longitud de una distancia dada depende del sistema desde el cual se mida y se acorta en la medida en que aumenta la velocidad, así como el tiempo se dilata de la misma manera.

No existe un único tiempo universal, sino tiempos múltiples,

referentes a los distintos observadores y a su situación. A partir del concepto de tiempo se realizará la crítica de Bergson: "Queremos saber en que medida nuestra concepción de la duración es compatible con la teoría de Einstein sobre el tiempo". (4)

Bergson discutía, no la teoría científica, sino las conclusiones filosóficas que algunos pretendían sacar de ella traduciendo el simbolismo matemático en datos trascendentes, denuncia "la confusión constante entre la realidad y la imagen que la representa en el espíritu, entre lo medido y la medida que lo expresa, en una palabra, entre la cosa y su símbolo". (5)

El matemático, dice Bergson, es incapaz de realizar verdaderamente la diferencia que existe entre un hecho y nuestra representación del hecho. En esto se apoya para afirmar que la relatividad del tiempo y el espacio no son reales, que la contracción espacial y la dilatación del tiempo son puras apariencias. Esta crítica no es aceptada por muchos teóricos de la relatividad. Para afirmar: "mediante una comparación cuyo valor filosófico es dudoso en el mismo grado que es indiscutible su estética, Bergson trata de dar evidencia a su opinión". (6)

Afirma Bergson: "La concepción relativista, no deja de tener una importancia capital en razón de la ayuda que proporciona a la física matemática. Pero puramente matemática es la realidad de su espacio-tiempo y no sabríamos erigirla en realidad metafísica o "realidad" simplemente sin atribuir a esta última palabra una significación nueva". (7) Los tiempos múltiples de Einstein para Bergson son puras entidades matemáticas. No hay pluralidad de tiempos, porque de ellos no hay más que un tiempo real, aquel del físico que construye la ciencia, los otros son tiempos virtuales, quiero decir ficticios, atribuidos por él a observadores virtuales. (8) El testimonio más expresivo en esta línea es la Discusión manteni-

da con Einstein el 6-V-1922. (9)

Bergson parte del concepto de duración interior, central en su sistema "no hay razón para que nuestra duración no sea la duración de todas las cosas". Avanzando progresivamente en estos razonamientos llegará a afirmar que "todas las experiencias exteriores se desarrollan en el mismo tiempo, terminamos por tanto por representar una experiencia única ocupando un tiempo único, podemos eliminar las conciencias y no hay más que un tiempo impersonal en el que se desarrollan todas las cosas" "la idea de un tiempo único común a las conciencias y a las cosas es una simple hipótesis que según creo no tiene nada de incompatible con la teoría de la relatividad". (10)

Comentando un texto de Langevin sobre el principio de relatividad llegará a decir: "el universo de la relatividad es tan absolutamente existente como el de Newton, mientras para el común de los hombres y para Newton este universo es un conjunto de cosas, el universo de Einstein ya no es más que un conjunto de relaciones". (11)

Analiza detalladamente el concepto de simultaneidad y Einstein le contesta: "nada en nuestra conciencia nos permite concluir la simultaneidad de acontecimientos, pues aquellos no son más que construcciones mentales, seres lógicos. No hay un tiempo de los filósofos, no hay más que un tiempo psicológico diferente del tiempo del físico". (12)

Una extrapolación de un tiempo a otro es lo que a nuestro juicio ha llevado a Bergson a afirmaciones que van más allá de la Física y de las Matemáticas estrictas y que da lugar a una interpretación especial de la teoría de la relatividad.

3. Biología como modelo.

Esta presente en Bergson en su concepción del mundo acorde con el evolucionismo que le ha llegado fundamentalmente por influjo de Spencer. Parte, como dijimos, de su monismo, su materialismo mecanicista que luego superará y que para Bergson deja escapar la esencia del devenir y la evolución. "La filosofía del devenir ha sido preparada por el evolucionismo que ella profundiza y perfecciona que separa de la ganga materialista y convierte en metafísica verdadera".⁽¹³⁾ Tal vez ello indica que ha llegado una época en que las Matemáticas ceden su puesto de ciencia modelo a la biología. La vida en su sentido más pleno es un tema central en la filosofía de Bergson. Se podrá de manifiesto en una de sus obras principales: La evolución creadora que estudiaremos más adelante.

Bergson defiende la evolución general que conduce de la materia nebulosa al hombre. Demuestra un conocimiento de Darwin y Lamarck y de los neodarwinianos y neolamarckianos. Podrá resumirse las influencias de estos autores en este texto: "toma del darwinismo, del neodarwinismo sobre todo la idea de que la evolución va de germen a germen más que de individuo, del mutacionismo la idea de que la producción de nuevas especies se opera por saltos discontinuos, de la ortogenesis al contrario, la idea de que las transformaciones no se producen por azar sino dependientes de una variación continua en un sentido definido, impuesto en parte por el medio, del lamarckismo la idea de que el resorte de la evolución es de naturaleza psicológica y obedece siempre a un interés propiamente vital".⁽¹⁴⁾

Esta concepción se aplica a la Psicología: "la explicación es en psicología lo que en biología. Se da cuenta de la existencia de una función cuando se demuestra como y porque

es necesaria a la vida". (15)

4. Psicología

El interés de Bergson por la Psicología no es uno de los primeros. Vefa en ella una charla vana sin el menor rigor positivo. En los exámenes para la agregación, al salirle un tema de psicología: "¿cuál es el valor de la psicología actual?", dice: "yo hice un ataque a fondo no solo contra la psicología actual sino contra toda la psicología en general". (16) Sin embargo en otra ocasión afirma "comprendí que lo que desdeñaba no era la psicología misma sino esa especie de mecanismo del espíritu que se presentaba entonces con el nombre de psicología". (17)

Aunque no pueda ser considerado como psicólogo en el sentido que tenía el término en el contexto que le tocó vivir, paradójicamente su primera tesis doctoral en el año 1889 es Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia en la que hace un análisis y una crítica de las corrientes psicológicas más destacadas de la época: el asociacionismo y la psicofísica y elabora una reflexión sobre la realidad psíquica que está, entre una psicología que pretende ser positiva y acudir a lo específico del yo, y una metafísica que será elaborada a partir de ella en obras posteriores.

También realizará importantes reflexiones psicológicas sobre la relación mente-cuerpo, la percepción y la memoria en una de sus obras más importantes y más complejas: Materia y memoria.

Para ver esta línea científica psicológica que se constituye en el siglo XIX y que llega hasta Bergson vamos a hacer una referencia breve a la psicología de la época. En el siglo XIX se constituye la psicología como ciencia por caminos y

direcciones muy diversos. Una de estas líneas fundamentales es el asociacionismo que remonta sus tesis básicas al empirismo inglés.

a) El Asociacionismo es un atomismo psicológico en la base del cual están las sensaciones que se combinan en la experiencia psicológica según leyes de asociación en las que la mente puede tener un papel más o menos activo. Los principales asociacionistas ingleses del s. XIX fueron: James Mill, Stuart Mill, Bain y Spencer.

En James Mill la vida mental está compuesto por partículas sensoriales elementales y la asociación es algo negativo. Ya en Stuart Mill hay una cierta evolución de este asociacionismo rígido. La mente es capaz de realizar nuevas síntesis, y así como los psicólogos del XVII y XVIII sacaban analogías de la mecánica, el tema modelo de la química, según la cual los elementos sensoriales se funden formando un nuevo compuesto que los psicólogos deben reconocer como un ente esencialmente nuevo y que es más que la suma de las partes constitutivas.

El asociacionismo más significativo con el que Bergson polemizará es el Alexander Bain (2ª mitad s. XIX). Esta basado en comprobaciones fisiológicas. Por entonces los psicólogos comenzaban a concebir la fisiología experimental como algo básico para su propia ciencia. Tiene Bain un concepto de la psicología relativamente amplio y pretende sacar todas sus implicaciones lógicas de la teoría de la asociación. Fue la cumbre de las conquistas tanto de las investigaciones fisiológicas como de la introspección hasta mediados del s. XIX.

El asociacionismo entra en crisis porque la teoría de la evolución empieza a reemplazarlo después de la aparición del Origen de las especies de Darwin en 1859. Le sustituye con

dos conceptos: el concepto de herencia y el de la adaptación del individuo al medio ambiente. Se pone de manifiesto la influencia de la perspectiva biológica. La Biología como dijimos antes pasa a ser modelo de la psicología haciendo hincapié en las funciones del organismo. La biología desde Darwin se hace modelo de un nuevo modo de pensar que interpreta cada órgano y función sobre la base de su historia y su relación con la vida del ser que los presenta. Esto hace caer por tierra el asociacionismo como teoría fundamental psicológica, no sus aportaciones fundamentales a la memoria y al aprendizaje.

El asociacionismo francés esta representado por Taine. Bergson dirá, refiriéndose a él, que el asociacionismo false la experiencia introduciendo la discontinuidad.

Bergson hace una crítica del asociacionismo muy detallada y repetida a través de su obra "Datos inmediatos de la conciencia" sobre lo que volveremos en el centro del trabajo al desarrollar conceptos como el tiempo y la duración. Haciendo de Bain afirma que "el error del asociacionismo es haber eliminado el elemento cualitativo, sustituir los fenómenos concretos por su reconstrucción y sustituir la continuidad del devenir por una multiplicidad discontinua de elementos inertes y yuxtapuestos".⁽¹⁸⁾ El determinismo psicológico implica una concepción asociacionista del espíritu. Reduce al yo a un agregado de hechos de conocimiento.⁽¹⁹⁾

b) Otra de las manifestaciones psicológicas del S. XIX es la psicofísica de Weber-Fechner que introduce por primera vez la idea de una medida de los estados psíquicos que abre paso a la psicología experimental que tendrá como fundador a WUNDT.

El auge de la ciencia biológicas en Alemania halla personificación en Weber. Da un enfoque experimental a los problemas

psicológicos centrándose sobre todo en la psicología sensorial donde elaboró la teoría de los umbrales. Da un fuerte impulso a la investigación empírica. Su concepto de mínimas diferencias perceptibles y su amplia hipótesis de que muestras respuestas al mundo son susceptibles de ser medidas sirvieron de fermento para incrementar el estudio de todo suerte de fenómenos.

Fechner en la misma línea que Weber experimentaba la necesidad de un método exacto para poder avanzar en la biología y psicología, pero sentía que los métodos existentes jamás servirían para interpretar los hechos que registraban. El objeto inicial de su estudio fué el descubrimiento del nexo existente entre los procesos mentales y los físicos llegando junto con Weber a la elaboración de la ley que expresa la relación entre estímulo y sensación en el umbral diferencial, estudiando los tiempos de reacción. Fueron muy discutidos sus métodos.

El idea de la psicofísica era medir la relación existente entre las intensidades subjetivas y las corporales que las acompañan, por ejemplo, las sensaciones experimentales con los cambios operados en el cerebro.

A Wundt se le considerará el creador de la psicología científica gracias a sus investigaciones. Se sintió impulsado a concebir una ciencia exacta capaz de estudiar las relaciones existentes entre los estímulos físicos y los fenómenos mentales. Con él psicofísica llega a ser una psicología fisiológica. Es fundador del primer laboratorio de psicología experimental. Gran parte de la psicología del s. XIX se había incorporado a la fisiología experimental, esta abarca problemas como la vista, la audición, la comparación de intensidades, de sensaciones. En 1873 publica Principios de psicología fisiológica.

La introspección fué para él uno de los métodos fundamentales de la psicología experimental. Se preguntaba por la relación entre los factores fisiológicos y psicológicos.

Fuó una gran psicólogo sistemático en investigador experimental. Sus experiencias y estudios abarcan toda la vida psicológica desde las sensaciones, emociones, voluntad y el estudio de la apercepción muchos de cuyos rasgos descritos por Wundt se encuentran en el concepto de atención actual.

c) Uno de los temas importantes en la psicología del s. XIX que tiene que ver con los avances de la psicología fisiológica y que aún se encuentra unido al asociacionismo es el de las localizaciones cerebrales al que Bergson se referirá en sus obras: Datos inmediatos de la conciencia y Materia y memoria, al analizar las afixias y agrafias donde trata de superar esta teoría.

El primer desarrollo de la teoría se da a principios de siglo con Gall y la frenología. Gall afirma que la mente presenta numerosas funciones indentificables y cada una de ellas está localizada en una región específica del cerebro. Se llegó a pensar en una subdivisión del cerebro en regiones dotadas de funciones independientes.

Posteriormente con el avance de la neurología se examinó más a fondo el problema de las localizaciones, de las funciones de la corteza cerebral con Müller. En 1840 se habla de la localización de las funciones del lenguaje. Broca en 1867 afirma la localización cerebral de la afixia motriz. Entre 1870 y 1890 se avanzó en el estudio experimental de estas localizaciones. A partir de 1890 se hablaba de localización cortical de las principales funciones sensoriales y motrices.

Bergson lleva a cabo un estudio y critica de este tema apar-

te de que en las obras citadas en (Fantomes de vivantes e recherche psysiche).⁽²⁰⁾

d) Otra línea psicológica que influyó en Bergson es la representada por los principales psiquiatras franceses de la 2ª mitad del siglo XIX Charcot, Janet y Ribot. La psicología francesa de mediados del s. XIX era "eclectica y esteril salvo en el campo psiquiátrico".

Sus principales aportaciones se realizan con el estudio de la hipnósis como método clínico llevado a cabo por Charcot al que dió una interpretación diferente a la escuela de Nancy que unía hipnósis a histeria. Janet se interesó por la disociación y escisión de la personalidad, concibió la personalidad como una integración de ideas y tendencias. Estudió expresamente la psicastenia.

Ribot representó la unión de la práctica psiquiátrica y la teoría mecanicista realizando estudios de Psicoterapia, fué director del laboratorio psicológico del College de France. A Janet y Ribot los nombra Bergson en varios pasajes de sus obras haciendo un estudio de sus investigaciones.⁽²¹⁾

e) Psicología escocesa.

Existe en Bergson un atractivo especial por la psicología escocesa del sentido común, fundamentalmente por autores como Tomas Reid y Hamilton.

En el s. XVIII el propósito fundamental de Tomas Reid era combatir el escepticismo de Hume. Se apoya en la creencia del testimonio de los sentidos: todos sabemos que tenemos una mente, que poseemos la facultad de percibir cosas reales. Trata de elaborar un pensamiento apoyando en la observación corriente. Defiende la unidad y coherencia de la vida men-

tal y al individuo como ser activo.

Hamilton en la segunda mitad del s. XIX es uno de los representantes de la escuela escocesa que en él se encuentra unida al pensamiento alemán. Sostuvo la unidad y la actividad de la mente y su contribución psicológica más importante fue su teoría sobre la memoria y la asociación. Esta teoría conocida con el nombre de reintegración sostenía que cada impresión tiende a hacer retornar a la conciencia toda la situación de la que formó parte. Su énfasis en el carácter total de la experiencia introdujo en la corriente escocesa una de las principales afirmaciones de la psicología alemana.

Respecto a la valoración del sentido común que se da en los principales representantes de esta escuela es una creencia instintiva que está en la base aunque su caracterización sea muy ambigua. "Es un juicio, según Reid, que no se obtiene confrontando ideas sino que viene inspirado inmediatamente en nuestra constitución, este juicio no sería un acto mediático si no una inmediata aprehensión. Debería ser entendido en el sentido de intuición intelectual distinta de la sensación y el razonamiento, pero Reid se inclina a unirla a la sensación. Este carácter de algo básico, fundamental, sobre lo cual se apoyan nuestros conocimientos es el que le da Bergson.

f) Observaciones interior. Espiritualismo. Maine de Biran, Pascal.

Otra línea de pensamiento que tiene una trascendencia enorme en la filosofía de Bergson es la que conduce por los caminos del yo y de la experiencia interna, que tiene manifestaciones diversas a través de la historia, desde el "conócete a ti mismo" socrático hasta la importancia de las razones del corazón de Pascal pasando por el valor dado en la psicología

a la introspección y la observación interior.

Dentro de esta corriente vamos a referirnos a dos de los autores más conocidos y citados por Bergson: Maine de Biran y Pascal.

De Maine de Biran se puede decir que aunque no haya sido una de las cumbres de la filosofía ha tenido influencia sobre autores más importantes que él como Ravaissón, Bergson y Merleau-Ponty.

De él dice Bergson: "es el más original y profundo de los eclécticos"⁽²²⁾ y afirma "que su pensamiento no ha encontrado un medio de expresión adecuada y completa". Gouhier afirma que existe una relación entre Maine de Biran y Bergson en cuanto a temas comunes aunque hay también profundas diferencias".⁽²³⁾

No se sabe hasta que punto recibió una influencia Bergson de Maine de Biran, porque parece que existe en Bergson una cierta indiferencia por los escritos de Maine de Biran, lo que si es cierto es que alguno de los puntos fundamentales del pensamiento de éste último los encontraremos en Bergson. Es lo que vamos a tratar de poner de manifiesto ahora.

Uno de estos temas presente en todo el espiritualismo francés es la valoración de la observación interior y de la experiencia interna. Existe en Maine de Biran una preocupación por el desarrollo del yo, de una individualidad capaz de actividad integrada. Este yo es un agente de experiencia, es un principio espiritual unificado que no es experimentado en un principio directamente sino a través de un proceso de adaptación, a través del descubrimiento de la propia actividad cuya cumbre es la voluntad, que es la que por tanto determina el desarrollo de la autoconciencia. Sustituye el

postulado de Descartes "pienso, luego soy" por "yo quiero, luego soy". (24)

Su filosofía pretende un desarrollo de la apercepción del sujeto por sí mismo. El sentimiento y el conocimiento del yo es lo que Maine de Biran llama el hecho primitivo de conciencia. Este hecho primitivo no es una abstracción sino un hecho de experiencia interior. Es atenerse al punto de vista de la pura conciencia. Llega a describirlo así: "Descendiendo en mí mismo busco caracterizar más expresamente lo que es este pensamiento primitivo, sustancial, que se considera constituye toda mi existencia individual y la encuentro identificada en su fuente con el sentimiento de una acción y un esfuerzo querido." (25) Este esfuerzo es una reconquista del yo que se escapa a él mismo en la pretendida simplicidad y facilidad extrema de sus propios actos, que huye sin cesar y se desparrama.

Este esfuerzo es otro de los temas centrales en Maine de Biran y Bergson. Revela el carácter activo de su psicología y está presente en toda ella como lucha contra los obstáculos y superación de las dificultades. Es ante todo conciencia de acción. Iniciativa de un movimiento dificultado por la pasividad que encuentra. El esfuerzo es necesario para el reconocimiento. La llamada del pasado no es posible más que por un movimiento voluntario que llega a ser signo de las impresiones que concurren a formar las que pueden asociarse con ellos.

Todo conocimiento distinto reposa sobre un esfuerzo voluntario que es necesario para que el hombre salve su reflexión de la inconsistencia o de las distracciones que le amenazan. No podemos dejar de percibir algo que se nos resiste, la impresión de esfuerzo es la más profunda de todos nuestros hábitos, permanece mientras que todas las otras modificaciones pasan y suministra una base de fijación. Este esfuerzo es

por tanto necesario en la autoconciencia y la percepción del mundo externo. El esfuerzo de la reflexión es el principio organizador de la conciencia. El yo es la forma universal de todo conocimiento, todas las ideas directrices no son más que el hecho primitivo de conciencia expresado en sus diversos aspectos: la fuerza, la sustancia, la causa, la unidad, la identidad y la libertad.

Este esfuerzo puede ser de varias clases: físico, mental, intelectual y moral.⁽²⁶⁾ Prepara el camino de la intuición volitiva.⁽²⁷⁾

Otros términos de Maine de Biran nos recuerdan la terminología bergsoniana: llamar a las ideas esquemas dinámicos, la atención como un esfuerzo de reflexión, la distinción entre moral cerrada y abierta y el concepto que tiene sobre la experiencia de lo Absoluto⁽²⁸⁾ la valoración de la vida mística.⁽²⁹⁾ En esta línea dice el propio Bergson: "Maine de Biran se elevaba más alto hacia Dios a medida que más profundizaba en la vida interior. Maine de Biran el metafísico".⁽³⁰⁾

Las relaciones que podrían verse entre Maine de Biran y Bergson aparte de las apuntadas es que ambos buscan una filosofía profunda y permanecen fieles a los datos de la experiencia concreta.

Dentro del espiritualismo otro de los autores relacionados con Bergson es Pascal quien tiene una admiración por el, llega a decir que más que Descartes ha abierto al pensamiento moderno un camino inédito y profundo sobre las cuestiones teóricas de la ciencia y la metafísica.⁽³¹⁾ Esta valoración se apoya, según Bergson, en que el pensamiento de Pascal, aunque más desconocido, es más rico y más completo porque tiene en cuenta aparte de "l'esprit de geometrie", de clara ascendencia cartesiana, "l'esprit de finesse".

Existe para Pascal una realidad impenetrable a la razón mate
mática que es la realidad singular de la experiencia cotodia
na. Esta realidad no puede ser comprendida por razonamiento
 sino por una mirada que cala en su totalidad. En contacto
 con lo singular y concreto surge la fe, el corazón, el sentii
miento. "Es necesario dilatar indefinidamente el pensamien-
to con lo real. Pascal lo vió y lo practicó, lo que Pascal
 llama el sentimiento, no es otra cosa que lo que yo llamo lo
 inmediato". (32)

El orden del corazón es la base de nuestro conocimiento.
 Nosotros conocemos la verdad no a través de la razón sino a
 través del corazón, es así como conocemos los primeros prin-
cipios, este conocimiento es en el que se apoya la razón y
 es el fondo de todo su discurso. Esto da un conocimiento to
tal del espíritu concreto que entra en contacto con la realii
dad propia, el mundo y Dios a través de la fe.

En Pascal, para Bergson, se da la unidad en la complejidad:
 "percibe uno en ese hombre profundidades insondables, lo ha
 visto todo, lo ha atravesado todo, lo ha penetrado todo,
 nuestras sondas son demasiado cortas para su pensamiento". (33)
 Es como un telón de fondo en el pensamiento de Bergson reco-
nocido por él mismo. En conversación con Chevalier afirma:
 "Pascal no estudió todos los problemas que nosotros nos plan
teamos. Pero tuvo que atravesarlos. Por eso en todos los
 avances de nuestro pensamiento, volvemos a encontrar Vd. y
 yo su pensamiento, es decir, enfin de cuentas lo real". (34)

NCTAS: PARTE I - CAPITULO II

- (1) CHEVALIER, J. Conversaciones con Bergson. Trad. José Antonio Miguez, Aguilar, Madrid, 1960, p. 321.
- (2) CHEVALIER, J., o.c., p. 74 ss.
- (3) Discussion avec Einstein. Mélanges, p. 1340 ss.
- (4) Durée et simultanéité. Mélanges, p. 59
- (5) CHEVALIER, J. Bergson. Plou, Paris, 1926, p. 136.
- (6) PAPP, D. Einstein. Historia de un espíritu. Col. Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1979, p. 122-124.
- (7) La pensée et le mouvant. Nota a pie de p. 1281.
- (8) Cf. Durée et simultanéité, cap. III, p. 97 ss y D.I. Conclusión 145 ss.
- (9) Mélanges, p. 1340 ss.
- (10) Discussion avec Einstein. Mélanges, p. 1341.
- (11) Les temps fictifs et le temps réel. Mélanges, p. 1441.
- (12) Discussion avec Einstein. Mélanges. 1345.
- (13) LE ROY, E. Bergson. Ed. Labor, Madrid, 1932, p. 176 ss.
- (14) THEAU, J. La critique bergsonniene du concept. PUF. Privat. Toulouse, 1968, p. 385.
- (15) D.S., p. 202.
- (16) Citado por Barlow. El pensamiento de Bergson. FCE México, 1968, p. 23.
- (17) CHEVALIER, J. Conversaciones con Bergson. o.c. p. 66.
- (18) M.M., 277
- (19) Cr. Cap. III de Essai sur les données immédiates de la conscience, p. 95-143.
- (20) MURPHY, G. Introducción histórica a la Psicología contemporánea. Ed. Paidós, 2a. ed., Buenos Aires, 1964, p. 172.
- (21) Cf. E.S. p. 847 ss y 930 ss y Mélanges 340, 375 ss y 868.
- (22) CHEVALIER, J. o.c. p.66
- (23) Maine de Biran et Bergson. Etudes bergsonniennes, PUF, I, (1948), p. 131-173.
- (24) HALDA, B. Pour connaître la pensée de Maine de Biran. Bordas. Paris, 1970, p. 94
- (25) MADINIER, G. Philosophie française de Condillac a Bergson. Nauwelaerts, Paris, 1967, p. 113.
- (26) HALDA, B. o.c. p. 100.
- (27) HALDA, B. o.c. p. 119.
- (28) Cf. CARIOU, M. Bergson et le fait mystique. Aubier Montaigne. Paris, 1976, p. 97 ss.
- (29) Cf. HALDA, B. o.c. p. 107, 134, 146 ss.
- (30) CHEVALIER, J. Conversaciones con Bergson, o.c. p. 118.
- (31) Cf. CHEVALIER, J. o.c. p. 61, 69, 77.
- (32) CHEVALIER, J. Conversaciones con Bergson, o.c. p. 68.
- (33) CHEVALIER, J. Conversaciones con Bergson, o.c. p. 87.
- (34) CHEVALIER, J. Conversaciones con Bergson, o.c. p. 87.

CAPITULO III: POSTURA ANTE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTERIOR.

En esta segunda parte de la Introducción entramos en la valoración que Bergson realiza de la historia de la filosofía y la visión que tuvo de los autores clásicos. Haremos un rápido recorrido cronológico refiriéndonos a aquellos autores a los cuales él mismo se refiere, que hay que tener en cuenta para enmarcar su filosofía.

1. Crítica de los sistemas filosóficos.

El juicio que emite Bergson sobre la filosofía anterior a él es bastante negativo: "Lo que más ha faltado a la filosofía es la precisión. Los sistemas filosóficos no han sido cortados con arreglo a la medida de la realidad en que vivimos. Son demasiado amplios para ella".⁽¹⁾

En la misma línea afirma: "si la metafísica no es más que una construcción, hay varias metafísicas igualmente verosímiles que se refutan por consiguiente unas a otras y la última palabra la dirá la filosofía crítica que tiene todo conocimiento por relativo y el fondo de las cosas por innaccesible al espíritu. Tal es en efecto la marcha general del pensamiento filosófico".⁽²⁾

Esta crítica la inicia en Materia y Memoria y la desarrolla fundamentalmente en la Evolución creadora donde se refiere a distintos sistemas empezando por la filosofía griega. El defecto fundamental de esta filosofía es que no capta la realidad como devenir sino se instala en lo inmutable porque los griegos tenían confianza en la naturaleza y en el espíritu dejado a su inclinación natural. Esta inclinación natural es la de la inteligencia que tiene un pensamiento cinematográfico y capta la realidad a cortes. Nuestra percepción y nuestro pensamiento comienzan por sustituir la continuidad del cambio evolutivo por una serie de formas estables que serían enhebradas al pasar.⁽³⁾

2. Platón, Aristóteles, Plotino.

Esta filosofía tiene una encarnación plena en la filosofía de las formas o de las ideas. Las grandes líneas de esta doctrina se han desenvuelto, dice Bergson, de Platón a Plotino pasando por Aristóteles.

Realiza una crítica del idealismo platónico desde el punto de vista de que es una filosofía ajena al devenir, que se instala en lo inmutable y traslada la realidad a las ideas. La filosofía de las ideas sigue la marcha inversa a la realidad: "Parte de la forma y ve en ella la esencia misma de la realidad. No obtiene la forma por una vista tomada sobre el devenir, se dan formas en lo eterno, de esta eternidad inmovil la duración y el devenir no serían otra cosa que la degradación".⁽⁴⁾

Bergson concibe su filosofía como la cara opuesta al platonismo en cuanto que el mismo la define como filosofía del devenir y de la duración.

Platón desvaloriza el mundo físico y la experiencia: "Lo físico es lo lógico ya gastado". En esta proposición se resume toda la filosofía de las ideas. Y ahí se encuentra el principio oculto de la filosofía innata a nuestro entendimiento. De ahí pensará Bergson "que la verdadera filosofía tiene que ser una vuelta al modo natural de pensar que lleva a cabo la inteligencia con fines prácticos. La intuición es un retorno", como más adelante veremos.

"Si las ideas en Platón son inmutables y eternas, la eternidad ya no es una abstracción del tiempo, sino su fundamento. Bergson afirma: "Es lo que Platón expresa en su magnífico lenguaje cuando dice que Dios al no poder hacer al mundo eterno, le dió el tiempo, imagen movil de la eternidad".⁽⁵⁾

Existe por tanto en Platón una desvalorización del tiempo que será un concepto central en Bergson. Si la realidad para Platón está más allá del mundo sensible: "la metafísica es despegarse de la vida, convertir la atención, transportarse a un mundo diferente de aquel en que vivimos".⁽⁶⁾

Platón y Bergson representan dos metafísicas antitéticas. Platón enseña la desgradación de una realidad trascendente, Bergson el desenvolvimiento de una realidad vital. Para el primero el mundo inmutable de las ideas degenera en movimiento para el segundo la realidad está en curso de desarrollo".⁽⁷⁾

Hay sin embargo elementos platónicos en la filosofía de Bergson: "Bergson no está lejos de Platón cuando hace de la presencia al espíritu por la memoria la condición de todo conocimiento".⁽⁸⁾

Aristóteles está presente en su obra a través de las enseñanzas de Ravaisson sobre el que hace una reseña amplia estudiando el comentario que éste realiza sobre la metafísica de Aristóteles⁽⁹⁾ y también en una de las dos tesis doctorales que Bergson elaboró en el año 1889: Quod Aristoteles de loco senserit. Sus investigaciones sobre el tema y sobre el concepto de espacio ayudarán a la elaboración de su tesis principal: Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.

El aristotelismo está también en el programa de sus cursos en la facultad de letras de Clermont-Ferrand por los años 1885 a 1889. En 1902-1903 comenta en el College de France el libro II de la Física de Aristóteles y el libro XI de la metafísica en 1903-1904.

También es citado en sus obras. En el capítulo IV de la

Evolución creadora nos expone Bergson la relación entre Aristóteles y Platón. "Según el planteamiento de la filosofía griega las ideas tienen que existir por sí mismas. Platón formuló esta conclusión y vanamente trató Aristóteles de sustraerse a ella".⁽¹⁰⁾ La interpretación que da Bergson de Aristóteles es la de un continuador de Platón y deduce todos los conceptos claves de su filosofía a partir de la imposibilidad de toda la filosofía griega, y dentro de ella de la aristotélica, de captar el devenir en su propia realidad. La necesidad de elementos inmutables que expliquen el movimiento como negación en la filosofía de Aristóteles se refleja en sus afirmaciones más claves según Bergson: la existencia de un motor inmóvil concebido como el pensamiento que se piensa a sí mismo, el entendimiento agente, la noción de causalidad como atracción o repulsión del primer motor, el concepto de materia aristotélica.

La crítica a la filosofía griega y a Platón se repite y es común con la que hace a Aristóteles: "No es posible una perpetuidad de movilidad sino adosada a una eternidad de inmutabilidad que se desenvuelve en una cadena sin comienzo ni fin".⁽¹²⁾

Plotino. Es uno de los autores griegos preferidos por Bergson. El mismo confiesa que se debe a dos o tres filósofos entre los que se cuenta Plotino.

Mossé-Bastide en su libro: "Bergson y Plotino".⁽¹³⁾ Hace una comparación detallada entre los dos autores. En el nos apoyaremos para poner de manifiesto algunas ideas fundamentales.

A pesar de su simpatía por Plotino es nombrado pocas veces a través de las obras de Bergson. Realiza una crítica de

su filosofía por asimilación a Platón y Aristóteles en la Introducción a la metafísica y en La evolución creadora.

Los primeros cursos del colegio de Francia en 1897-1898 en que reemplazaba a Léveque fueron consagrados a Plotón. El curso 1901-1902 lo dedica al estudio del noveno libro de la VI Enneada. Bergson define la filosofía como una conversación de la atención, que debe volverse del lado prácticamente interesante del universo hacia lo que prácticamente no sirve para nada. "A primera vista parece que esto viene haciéndose desde hace tiempo. Más de un filósofo ha dicho que era preciso despegarse para filosofar y que especular era lo inverso de actuar. Nadie ha expresado la idea con más fuerza que Plotino: "toda acción, decía, incluso toda fabricación es un debilitamiento de la contemplación". (14)

Pone después de manifiesto como Plotino sigue el espíritu de Platón y esto significa transportarse a un mundo diferente del que vivimos, actitud que Bergson no acepta.

Las semejanzas de Bergson y Plotino aparecen en el planteamiento del método: es el método de penetración en el dominio metafísico por medio de la experiencia psicológica. Este método sería la intuición. El conocimiento intuitivo contempla y crea pero no utiliza. Bergson insiste en el curso 1902 en el College de France que Plotino es el inventor general de una clase de metafísica experimental, él no busca más que lo concreto y lo busca en el yo.

La metafísica, afirma Bergson, debería ser un esfuerzo para sobrepasar la condición humana, la purificación, hacia la intuición del Uno en Plotino. No hay distinción entre la interioridad del yo y la interioridad del todo. Es un éxtasis cósmico, la conciencia de un yo sin límite en que

cada grado corresponde a una etapa de la realidad.

Una misma oposición separa Bergson y Plotino de los místicos orientales: "para los últimos lo particular se encuentra del lado del conocimiento práctico y vulgar, mientras la intuición vital y cósmica capta lo abstracto y universal. En Plotino cada ser tiene su logos propio y su esencia individual. En Bergson lo abstracto y universal se encuentra del lado del conocimiento práctico mientras que la intuición puede coincidir con una multitud de duraciones diferentes, cada ser teniendo su ritmo singular". (15)

Sin embargo existen diferencias entre la intuición de Plotino y la de Bergson. Para Plotino la suma del conocimiento es la contemplación, en Bergson la intuición es algo total que exige un esfuerzo previo. Bergson considera demasiado pasiva la intuición de Plotino.

Otra coincidencia entre Bergson y Plotino está en cierta concepción de la cantidad que será procesión en Plotino y evolución creadora en Bergson. Quizás el punto de Plotino que más atrae la atención de Bergson es la experiencia mística. En Las dos fuentes de la Moral y la Religión, Bergson destaca esta experiencia. "Bergson habla de dos grados de experiencia mística. Estos dos grados no corresponden exactamente con los de Plotino en el sentido de que el primero sea iluminación y el segundo emoción, el primero es indiscutiblemente iluminación de la inteligencia y del corazón". (16) La presencia de Dios no es el Otro, sino el Uno: océano en el que el yo se pierde, inmensidad del élan donde se inserta nuestra vida. (17)

3. Racionalismo: Descartes, Spinoza, Leibniz.

Los grandes sistemas de la Filosofía moderna están presentes en la filosofía de Bergson, fundamentalmente el racionalismo

lismo y empirismo.

Las referencias del racionalismo en las obras de Bergson se dan unidas al empirismo. Trata de superar las limitaciones de ambos fundamentalmente en el concepto del yo y de los estados psicológicos.⁽¹⁸⁾

"Veo entre empirismo y racionalismo una única diferencia: que el primero busca la unidad del yo en los intersticios, en cierto modo de los estados psicológicos y se ve obligado a llenarlos con otros estados sucesiva e indefinidamente hasta el punto de que el yo, encerrado en un intervalo que va siempre reduciéndose, tiende hacia cero a medida que se lleva más lejos el análisis, en tanto que el racionalismo, que hace del yo el lugar en que se asientan los estados, está en presencia de un espacio vacío que no hay razón alguna para detener aquí más que allí, que sobrepasa cada uno de los límites sucesivos que pretendemos asignarle, que va siempre ampliándose, y que tiende a perderse, no ya en cero sino en el infinito".⁽¹⁹⁾

Nada hay más fácil de decir que el yo es multiplicidad o unidad, ambas interpretaciones no se apoyan sobre la verdadera experiencia sino sobre una traducción de ella. En el capítulo III del Ensayo al plantearse la organización de los estados de conciencia y la libertad hace una crítica del mecanicismo y dinamismo representado fundamentalmente por Descartes y Leibniz.

Podría hacerse un paralelismo entre Descartes y Bergson sobre todo en el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Descartes establece una clara distinción entre la naturaleza de las realidades materiales y las espirituales a fin de establecer la diferencia entre la ciencia del alma y la del cuerpo. Así afirma Bergson: "Lo mismo que pa

ra determinar las relaciones verdaderas de los fenómenos físicos entre sí hacemos abstracción de lo que, en nuestra manera de percibir y pensar, les repugna de modo manifiesto, así para contemplar el yo en su pureza original, la psicología debería eliminar o corregir ciertas formas que llevan la señal visible del mundo exterior. ¿Cuáles son estas formas?. Aislados unos de otros y considerados como otras tantas unidades distintas, los estados psicológicos parecen más o menos intensos. Considerados en su multiplicidad, se desenvuelven en el tiempo constituyen la duración". (20) Y más adelante afirma: "Estos dos elementos extensión y duración los disocia la ciencia cuando emprende el estudio profundo de las cosas exteriores. Creemos haber probado que no retiene de la duración más que la simultaneidad y del movimiento mismo más que la posición del móvil, es decir la inmovilidad. La disociación se opera aquí muy claramente y en provecho del espacio. Será preciso, pues, hacer esta operación, pero en provecho de la duración, cuando se estudien los fenómenos internos". (21)

La diferencia entre la materia y el espíritu vuelve a ser tratada en Pensamiento y lo moviente y la Evolución creadora.

Ciertamente existe un dualismo en Bergson, sobre todo en las primeras obras, que tiene resonancias cartesianas, aunque acentos distintos. Este dualismo será superado por una unidad en la que se busca un conocimiento del espíritu, camino que inició Descartes y que no fué continuado por los cartesianos, afirma Bergson.

Existe también una influencia cartesiana en cuanto al método, aunque aquí también hay notorias diferencias, porque Bergson desarrollará la intuición en la metafísica, y dará menos importancia al análisis que reservará para la ciencia.

Hará una crítica en su obra del intento cartesiano de un método universal basado en las matemáticas.

Bergson desarrolló unos cursos sobre Spinoza en los años 1911, 1912 y 1914... En conversación con Chevalier dice: "Mi adhesión a la intuición spinozista no implica en manera alguna mi adhesión a su panteísmo, lo que me parece indiscutiblemente verdadero es la idea de lo interioridad del conocimiento. Conocer es ir de dentro afuera. (22)

Bergson valora la intuición de la filosofía de Spinoza aunque critica la complejidad de su sistema: "La teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula por simple que sea resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos para contentarnos con una aproximación que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra". (23)

Esta intuición en Bergson será la de duración que irá cobrando caracteres universales lo que hará recordar el concepto de sustancia spinozista. (24)

La filosofía de Leibniz estaba de moda en Francia en la época en que Bergson escribió el Ensayo. Bergson haciendo un estudio del movimiento interior y la duración y una crítica de las aporías de Zenón precisa de un concepto para interpretar las diferencias de duración, este es el concepto de cualidad que encuentra desarrollado en Leibniz. Para el autor de la Monadología toda diferencia esencial y toda diferencia dinámica son en el fondo diferencias de cualidad. El concepto de cualidad en Bergson difiere del de Leibniz. Existe en Bergson una diferencia radical entre la cualidad y la duración. (25) Bergson introduce el

concepto de multiplicidad cualitativa. (26)

La cualidad en Bergson será algo dinámico, por ella nos introducimos en el corazón de la existencia y del devenir, al mismo tiempo que en las profundidades del espíritu. El núcleo de todas las cualidades es el interior de la conciencia. No hay cualidad sin cambio porque no hay cualidades sin duración. Con esta concepción Bergson se separa del dinamismo de Leibniz que va unido a una determinación necesaria.

En el replanteamiento de los conceptos de causalidad y determinación, que tiene que ver con los temas del paralelismo psicofísico, con la originalidad y primariedad del yo, y la libertad, hace Bergson un recorrido por las doctrinas de Descartes, Spinoza y Leibniz, poniendo de manifiesto los logros y limitaciones en la interpretación de estos temas. (27)

Creemos que desarrolla conceptos presentes en los racionalistas, que según él, no lo estaban suficientemente: método intuitivo de Descartes, la concepción del yo interior y la actividad de Leibniz.

4. Empirismo: Berkeley, Hume.

Este tema enlaza directamente con el objeto de nuestro estudio y volveremos sobre él al tratar de ver las diferencias y semejanzas entre el concepto de experiencia del empirismo clásico y del propio Bergson.

Ya veíamos al hablar del racionalismo que Bergson pretende superar ambos sistemas y que los analiza unidos. "El empirismo filosófico ha nacido de una confusión entre el punto de vista de la intuición y el del análisis. (28)

"El error del empirismo no consiste en ponderar muy por alto la experiencia sino en sustituir la experiencia verdadera, por la que nace del contacto inmediato del espíritu con su objeto, una experiencia desarticulada y por consiguiente indudablemente desnaturalizada puesta en orden en todo caso para mayor facilidad de la acción y del lenguaje". (29)

Frente a los inconvenientes del racionalismo y empirismo, frente a este concepto de la experiencia externa, atomizada, y que no penetra en la profundidad de lo real, y que excluye toda metafísica, podríamos intentar "ir a buscar la experiencia en su fuente". (30)

Una de las tesis empiristas más combatidas por Bergson es el atomismo psicológico, aunque recoge aspectos fundamentales descubiertos por los empiristas como la heterogeneidad de la vida psíquica.

Dentro del empirismo clásico inglés, Berkeley es el autor más estudiado por Bergson. Creemos que las semejanzas y diferencias con él son las más interesantes de ser notadas.

En un juicio conjunto del empirismo de Berkeley y Hume repite Bergson la idea de que el error está en que para ellos las cosas son tal como se nos aparecen. (31) Quizás tenga una idea demasiado simplista y pasiva del empirismo clásico.

El tema de la percepción es uno de los que más le relacionan con Berkeley. Se podría afirmar con Jankelevitch (35) que real en Bergson es todo lo que es percibido o perceptible, afirmación que nos recuerda parte de la afirmación central de Berkeley "esse est percipi aut percipere". Para saber si una cosa es real buscar solamente si ella se hace o puede hacerse objeto de una experiencia actual del espíritu.

tu, no hay otro signo de verdad que esta posibilidad para un hecho real, de ser experimentado o vivido por una conciencia.

Lo real sería el conjunto de presencias que yo percibo, en el sentido de Berkeley, directamente y por un simple contacto del espíritu con sus simples experiencias. Aunque luego veremos como en Bergson este contacto para ser una intuición plena tiene que ser preparado por un esfuerzo intelectual.

El bergsonismo, afirma Jankelevitch, es un poco como el nominalismo de Berkeley, una especie de esfuerzo para dissociar el dato inmediato de las sugerencias del hábito y la asociación".⁽³³⁾

Existe en ambos una creencia en el valor de la experiencia plena: "Más para Bergson que para Berkeley no hay lugar de preguntar si por ellas mismas las sensaciones mienten, uno y otro repudian la idea de un duplicado sensible, Bergson porque afirma la autenticidad absoluta de la percepción pura, Berkeley porque suprime todo arquetipo exterior al espíritu."⁽³⁴⁾

Creemos que hay puntos de coincidencia en el concepto de materia de ambos, en la valoración activa del yo y de Dios.

Berkeley excluye la idea de una materia oculta sin relación con nuestra conciencia. La materia es percepción pura, realidad espiritual y presencia efectiva. Esto en Bergson no es un planteamiento exclusivamente idealista. El pone como uno de los representantes más importantes del idealismo inglés a Berkeley⁽³⁵⁾ y pretende superar este sistema y el realismo.⁽³⁶⁾

En su conferencia sobre Intuición filosófica hace una análisis detallado de la filosofía de Berkeley que condensa en 4 tesis.⁽³⁷⁾ Pone de manifiesto el enlace entre todos sus conceptos: espíritu humano, materia, espíritu divino, no puede expresarse más que uno de función de otro.

5. Kant.

De toda la traducción clásica, Kant es el autor más aludido por Bergson, al que hace más referencias y al que proporciona una crítica más dura.

Empieza a tomar contacto con él a través de Boutroux que fué maestro suyo durante dos años. Boutroux estaba impregnado de kantismo y Bergson pretende liberarse de su influencia. Tiene un antikantismo casi visceral que le hace decir: "Cuando abrí la Crítica de la Razón Pura la vista de tantas abstracciones me hizo decir: ¡cualquier cosa pero no esto".⁽³⁸⁾

Su crítica del kantismo es detallada, va a los puntos centrales del sistema y parte de un supuesto que para él es incontrovertible: "Todo metafísica escapa a la crítica kantiana en la medida en que tiene en su fondo una intuición."⁽³⁹⁾ Desde la pretensión y la posibilidad de intuición de la duración base de la metafísica positiva que él pretende, realizan la crítica del sistema kantiano.

Sobre la idea de que la inteligencia no alcanza lo real están de acuerdo Bergson y Kant. Bergson dice repetidas veces: "Una existencia es dada en una experiencia".⁽⁴⁰⁾ Para Bergson es posible esta experiencia metafísica o intuición intelectual y suprasensible de lo real, para Kant no.

"Habría una intuición supraintelectual. Si esta intuición existe es posible una toma de posesión del espíritu por sí

mismo y no ya solamente un conocimiento exterior y fenoménico... Es el Absoluto donde nos introducirá... Kant no quería ni podía admitir, esta dualidad de intuición (sensible e intelectual). Le hubiese sido preciso para admitirla ver en la duración el tejido mismo de la realidad". (41)

Este absoluto, objeto metafísico de Bergson, es lo real en su simplicidad y totalidad, el fondo de la realidad. Frente a este conocimiento posible en Bergson, el conocimiento kantiano es relativo. Kant había establecido que nuestro conocimiento se ejerce sobre una materia determinada de antemano en el espacio y el tiempo, "la cosa en si se nos escapa, sería preciso para alcanzarla una facultad intuitiva que no poseemos". (42)

Según Bergson, Kant se pronuncia entre dos términos de una alternativa del que uno es la metafísica tradicional y otro el relativismo crítico.

El papel principal de Kant para Bergson era dar al conjunto de nuestra ciencia un carácter relativo y humano. La crítica de Kant, considerada desde este punto de vista limita sobre todo el dogmatismo de sus predecesores aceptando su concepción de la ciencia y reduciendo al mínimo lo que implicaba de metafísica. (43)

Esta relatividad del conocimiento que en Kant se hace insuperable no tendría porque serlo: "La relatividad del conocimiento que detenía el impulso de la metafísica ¿era original y esencial? ¿no sería mejor accidental u adquirida? ¿no provendría todo, en buena parte, de que la inteligencia ha contraído hábitos necesarios a la vida práctica?. Lo que hemos hecho podemos deshacerlo y entramos entonces en contacto directo con la realidad". (44)

En el hecho de que Bergson admita la intuición intelectual y Kant la niegue encuentra un concepto de experiencia distinto en ambos. En Kant según Bergson la experiencia es exterior: "una sucesión de hechos exteriores al espíritu. No se trata aquí de un conocimiento por dentro que los captará en su brote mismo y que ahondaría así por debajo del espacio y el tiempo espacializado. Y sin embargo nuestra conciencia nos coloca sobre este plano, ahí se encuentra la duración verdadera".⁽⁴⁵⁾ Esta última sería una experiencia interior que hace posible el contacto con el yo libre, algo imposible a Kant.

Relacionado con estos conceptos Bergson afirma que Kant realiza una espacialización del tiempo cuando hace de él junto con el espacio las formas a priori de la sensibilidad, mientras que para Bergson el tiempo es la duración.

Afirma: "Quiere con Kant que el espacio y el tiempo sean formas de nuestra sensibilidad. Entonces abocamos a declarar materia y espíritu incognoscibles".⁽⁴⁶⁾

Según Bergson, Kant diferencia una materia y una forma en nuestro conocimiento. Asigna al conocimiento una materia extraintelectual y las formas a priori se ajustan a ella. No aceptó una materia que desbordase la forma. "Aceptó sin discusión, la idea de una ciencia una. No juzgó en su crítica de la Razón Pura que la ciencia se volvió menos objetivo y cada vez más simbólica a medida que iba de lo físico a lo vital y de lo vital a lo psíquico. La experiencia no se mueve a sus ojos en dos sentidos diferentes y quizás opuestos, el uno conforme a la dirección de la inteligencia y el otro contrario. No hay en él más que una experiencia y la inteligencia cubre toda su extensión".⁽⁴⁷⁾

Jankelevitch llega a afirmar que el único enemigo de Berg-

son es el apriorismo kantiano.⁽⁴⁸⁾ Toda su crítica está condicionada porque Kant es en su doctrina el oponente permanente y peligroso del pensamiento bergsoniano. Es la posibilidad en Bergson de captar lo Absoluto y por tanto de constituir una metafísica lo que es incompatible con el filósofo de Königsberg.⁽⁴⁹⁾

La actitud de Bergson ante Kant va con un juicio de valor porque: "Esta inferioridad conferida a la prueba por relación a la experiencia integral alcanza la naturaleza misma de la intuición bergsoniana, enfrente de la cual toda explicación es necesariamente de naturaleza simbólica y no constituye más que una aproximación".⁽⁵⁰⁾

Su crítica es una crítica intemporal y condicionada por su punto de partida: la existencia de una intuición intelectual y de una experiencia metafísica.

6. El resto de la filosofía alemana posterior a Kant prácticamente no es tenida en cuenta por Bergson, salvo algún texto en el que se refiere a su preferencia por Hegel. Parece que existe un desconocimiento y probablemente una no valoración de Hegel como en casi toda la filosofía francesa de la época.

NOTAS: PARTE I - CAPITULO III

- (1) P.M. p. 1253
- (2) M.M. p. 320
- (3) Cf. E.C. p. 761 ss.
- (4) Cf. E.C. p. 764.
- (5) E.C. p. 763.
- (6) P.M. p. 1374.
- (7) MOUTSOPAULOS, E. La critique du platonisme chez Bergson. Etudes bergsonniennes IX(1970), p. 131.
- (8) DELHOMME, J. Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson. PUF. Paris, 1954, p. 22.
- (9) Cr. La vie et l'oeuvre de Ravaisson. Edition Centenaire PUF, 2^a. ed, Paris, 1970, p. 1450.
- (10) E.C., p. 766.
- (11) E.C., p. 766 ss.
- (12) E.C., p. 770.
- (13) MOSSE BASTIDE, R.M. Bergson et Plotin. PUF. Paris, 1959.
- (14) P.M., p. 1374.
- (15) MOSSE BASTIDE, R.M. Bergson et Plotin, o.c. p. 36.
- (16) MOSSE BASTIDE, R.M. Bergson et Plotin, o.c. p. 364.
- (17) MOSSE BASTIDE, R.M. Bergson et Plotin, o.c. p. 365.
- (18) Cf. Introduction à la métaphysique, Edition du Centenaire, p. 1406 ss.
- (19) Cf. Introduction à la métaphysique, Edition du Centenaire, p. 1407-1408.
- (20) D.I., p. 146.
- (21) D.I., p. 149.
- (22) CHEVALIER, J. Conversaciones con Bergson, o.c. 86
- (23) P.M., p. 1351.
- (24) Cr. THIBAUDET, A. Le bergsonisme II tome. Ed. Nouvelle Revue Française, 4^a. ed. Paris, 1923, p. 129 ss.
- (25) Cr. D.I. p. 139, 145 ss.
- (26) Cr. D.I. p. 147
- (27) Cr. D.I. cap. III, p. 93 ss.
- (28) Introduction à la métaphysique, o.c. p. 1406.
- (29) M.M., p. 320
- (30) M.M., p. 320
- (31) CHEVALIER, J. Conversaciones con Bergson, o.c., p. 45.
- (32) JANKELEVITCH, V. Bergson. PUF. Paris, 1959.
- (33) JANKELEVITCH, V., o.c. p. 107.
- (34) JANKELEVITCH, V., o.c. p. 108
- (35) M.M., p. 346 ss.
- (36) E.S., p. 960 ss.
- (37) Cf. L'intuition philosophique. Edition Centenaire. PUF. Paris, 1970, p. 1347 ss.
- (38) Apud. BARLOW, U. El pensamiento de Bergson. Trad. María Martínez, F.C.E., México, 1968, p. 21.
- (39) Apud. BARTHELEMY-MADAULE, M. Bergson adversaire de Kant PUF. Paris, 1966, p. 5.
- (40) P.M., p. 1292.

- (41) E.C., p. 800
- (42) P.M., p. 1269
- (43) E.C., p. 797 ss.
- (44) P.M., p. 1269. Cr. M.M., p. 321.
- (45) E.C., p. 800
- (46) M.M., p. 346.
- (47) E.C., p. 798.
- (48) JANKELEVITCH, V. Bergson, o.c. p. 225
- (49) Cr. para todo este punto. BARTHELEMY-MADAULE. Bergson adversaire de Kant. PUF. París, 1966.
- (50) DE GRÜSSON, L. Bergson lecteur de Kant. Etudes bergsonniennes. Vol. V, (1960), 168-182 y 176.

PARTE 2ª: EXPERIENCIA EN BERGSON.

INTRODUCCION: BERGSON. VIDA Y OBRAS.

Una vez analizadas las diversas corrientes filosóficas que incidieron en el pensamiento de Bergson y el contexto histórico que le tocó vivir y antes de desarrollar el tema central de nuestro trabajo haremos un recorrido rápido por su biografía⁽¹⁾ y por sus diversas publicaciones.

Nace en París en octubre de 1859. De 1868 a 1878 es alumno del liceo Condorcet donde realiza estudios clásicos, Retórica y Matemáticas. De 1878 a 1881 estudia en la Escuela Normal Superior Matemáticas, Física y Filosofía. Sus maestros no ejercieron en él una influencia decisiva: Ollé-Laprune y Emile Butroux a través de éste último conoció a Kant, cuyo rechazo es manifiesto a través de toda su obra. En esta época entra también en contacto con Lachelier del que conoce "El fundamento de la inducción" y al que admira profundamente. En estos años conoce también las obras de Spencer.

En 1881 gana la agredaduría de Filosofía y es nombrado profesor de Angers, de 1883-1888 es profesor de Clermont-Ferrand y encargado de la facultad de Letras. Durante su estancia en Clermont redacta sus dos tesis de doctorado: la tesis complementaria "Quid Aristóteles de loco senserit" y "Essai sur les données immédiates de la conscience" en 1889.

De 1889 a 1897 es profesor del Liceo Enrique IV. En este período en el 1896 publica una de sus obras más importantes y complejas "Matière et Mémoire". Profesor de la Escuela Normal Superior de 1896-1900. En 1900 entra en el College de France para ocupar la cátedra de Levêque. Es miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas desde 1901.

En 1907 escribe "L'évolution créatrice", abandona el Colegio de Francia en 1921 y en 1928 obtiene el premio Nobel de Literatura. Aparece en 1922 "Durée et simultanéité". "A propos de la théorie d'Einstein" y en 1932 su última gran obra: "Les deux sources de la moral y la religion".

Distintos artículos y conferencias son recopilados por el mismo Bergson en dos ocasiones en 1919 bajo el título de "L'énergie spirituelle" y en 1934 con el nombre de "La pensée et le mouvant".

Muere el 3 de enero de 1941.

La experiencia creemos que es un concepto medular en su filosofía, a partir del cual puede estructurarse todo su pensamiento, aunque siguiendo su espíritu, más que de estructuración habría que hablar de intuición, acercamiento, penetración, palabras que expresan mejor la filosofía de este vitalista o espiritualista positivo como él gustaba de llamarse.

El tema de la experiencia será el punto central de estudio puesto que nos parece el hilo conductor que enhebra las distintas intuiciones y afirmaciones bergsonianas en el problema del conocimiento y que se pone de manifiesto en el intento de elaborar una metafísica positiva.

Es también creemos una piedra de contraste a la que Bergson acude en múltiples ocasiones a través de su obra y que será para él el signo de un conocimiento verdadero. La experiencia para él es la señal inequívoca de que hemos dado con la captación de la verdadera realidad.

La aplicación al tema es continua en sus obras a través de las cuales van matizándose los diversos sentidos de este término polivalente.

En el esquema general del trabajo vamos introduciéndonos de una manera progresiva en todas las implicaciones que tiene un tema tan complejo, lo que se irá poniendo de manifiesto a través de los diversos capítulos y apartados. Somos conscientes de la imposibilidad de llevar a cabo un esquema claro, delimitado y exacto porque Bergson es un autor intuitivo, genial pero profundamente asistemático y porque sería ir en contra de su propio espíritu el tratar de encajarlo en cuadros muy determinados.

Empezamos poniendo de manifiesto cuál es la intención y la finalidad de su filosofía: la creación de una metafísica positiva de signo empírico, llevada a cabo a través de un análisis de "las líneas de hechos". Para hacernos cargo de lo que ello significa llevaremos a cabo previamente la crítica bergsoniana a las metafísicas clásicas, el análisis del conocimiento científico, las relaciones entre la filosofía y la ciencia y la caracterización de lo que el llama metafísica positiva en cuanto al objeto y al método.

CAPITULO I: INTENCION DE BERGSON. ELABORACION DE UNA METAFISICA POSITIVA.

1. Crítica de las metafísicas anteriores.

Son varios los factores que influyen en la crítica que Bergson lleva a cabo sobre toda la filosofía anterior a él, fundamentalmente la valoración del conocimiento científico y la aceptación de valores como la vida, el cambio, la duración y lo concreto, incompatibles con la tradición clásica.

Esta crítica la realiza en muchas de sus obras: Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Materia y Memoria, La intuición filosófica e Introducción a la metafísica" conferencia y ensayo respectivamente recogidos en el "Pensamiento y lo moviente") pero fundamentalmente en la Evolución creadora (cap. IV).

Las filosofías anteriores son calificadas por Bergson de abstractas. Conciben la realidad como algo eterno e inmutable, dan conocimientos generales, sus afirmaciones con construcciones sobre esta misma realidad y se apartan de la experiencia. En este sentido piensa Bergson es acertada la crítica de Comte cuando caracteriza el estado metafísico como un estado intermedio de conocimiento que tiene que dar pie al verdadero conocimiento científico que se llevará a cabo en el estado positivo.

La afirmación de que la realidad es devenir, cambio, duración que es perpetuo hacerse, está presente continuamente en la filosofía de Bergson y es una de sus afirmaciones fundamentales⁽¹⁾ en este sentido la verdadera filosofía es "aquella que va en la duración el tejido mismo de la realidad"⁽²⁾ por tanto aquellos filosofías que han puesto como objeto de sus especulaciones lo inmutable, no conocen la

realidad, son filosofías abstractas.

Existe un desdén en la metafísica clásica por toda realidad que dura⁽³⁾ y el ser verdadero en esta metafísica es un ser que tiene existencia lógica y no psicológica o física. Esta es la razón fundamental por la que la metafísica es una construcción. Si el ser se asienta en lo eterno, si el principio de todas las cosas existe a la manera de un axioma lógico o de una definición matemática, las cosas mismas deberán salir de este principio, la filosofía es una deducción lógica o geométrica.⁽⁴⁾

Este rechazo de la duración en la metafísica clásica se apoya según Bergson en la concepción de la existencia como contrapuesta a la nada, en la necesidad por tanto de admitir un comienzo absoluto para la realidad y la imposibilidad de concebir una realidad absoluta en una hacerse permanente. Para hacer un análisis y una crítica de estas afirmaciones lleva a cabo una serie de razonamientos detallados en varias páginas del capítulo IV de la Evolución creadora⁽⁵⁾ donde acaba afirmando que la nada es un pseudoproblema y el saber "por qué algo existe es una cuestión desprovisto de sentido".

Esta metafísica abstracta, separada de la realidad moviente y unida a lo inmutable es tarea de la inteligencia que llega a ella por necesidad de la acción, aunque parezca una paradoja esta unión entre las construcciones especulativas y las utilidades prácticas: "preocupados por las necesidades de la acción la inteligencia y los sentidos se limitan a tomar de tarde en tarde, sobre el devenir de la materia vistas instantáneas y por esto mismo inmoviles"⁽⁶⁾ "...cuando especulando sobre la naturaleza de lo real lo miramos también como nos pide nuestro interés práctico, nos volvemos incapaces de ver la evolución verdadera, el devenir radical".⁽⁷⁾

En función de la acción la inteligencia pasa de lo móvil a lo inmóvil, solidifica la realidad con la que entra en contacto: "si la materia se nos apareciese como un perpetuo flujo, a ninguna de nuestras acciones asignaríamos un término" (8)

El mecanismo de nuestra inteligencia es de naturaleza cinematográfica. (9) Esto va unido a la acción y a la generalización y a lo inmóvil. Es un método práctico "consiste en regular la marcha general del conocimiento sobre la de la acción... discontinua es la acción, discontinuo será pues el conocimiento". (10) Nuestra inteligencia tiende a generalizar y por tanto no entra en contacto con la realidad singular y concreta. El devenir es infinitamente variado pero la inteligencia, la percepción y el lenguaje tienden a extraer de él la representación única de un devenir general. (11) Se abstrae del cambio y el devenir concreto un devenir general y del movimiento concreto un movimiento general construido con la técnica cinematográfica a base de imágenes instantáneas inmóviles. (12)

Este método y esta actividad de la inteligencia capta la realidad de un modo ficticio, es un eterno comienzo. Para avanzar con la realidad móvil habría que colocarse en ella. El movimiento no puede ser reconstruido con inmóvilidades. "El movimiento se escurrirá en el intervalo, porque toda tentativa de reconstruir el cambio con estados, implica la proposición absurda de que el movimiento está hecho de inmóvilidades. (13) Los argumentos de Zenón, el vuelo de la flecha y Aquiles y la tortuga, que están hechos con otra intención, dice Bergson, ponen esto mismo de manifiesto, la clave de ellos está en la confusión del movimiento con su trayectoria. (14) ¿Cómo reconstruir lo que se hace con lo que ya está hecho?.

"Nuestra manera habitual de hablar que se regula sobre nuestra manera habitual de pensar nos conduce a verdaderas dificultades lógicas...podríamos salir de ellas, nos bastaría renunciar a los hábitos cinematográficos de nuestra inteligencia". (15)

La superación de todas estas dificultades está en colocarnos en la transición para distinguir en ella estados que practica el pensamiento por medio de cortes transversales. Si queremos hacer de la Filosofía una captación de la realidad tenemos que "remontar la pendiente de los hábitos intelectuales. ¿Debemos de sorprendernos de que la filosofía haya retrocedido ante un esfuerzo de tal naturaleza? (16)

Esta metafísica criticada por Bergson es la metafísica tradicional, la griega y la metafísica moderna. Para Bergson esta metafísica es una manera abstracta, eterna, inmovil de concebir lo absoluto, mientras que opone al pensamiento mecanicista de la materia su propia concepción de lo absoluto, intuitivo, temporal y concreto. (17)

"Lo que ha faltado a la filosofía es la precisión. Todos los sistemas filosóficos no han sido cortados con arreglo a la medida de la realidad en que vivimos, son demasiados amplios para ella. (18) Las concepciones de esta filosofía según Bergson son amplias y abstractas, demasiado vagas e hipotéticas, pretenden sobrepasar la experiencia, con lo que no alcanzan la realidad.

Uno de los comentaristas de Bergson hace un resumen de esta portura según el espíritu del autor: "Tradicionalmente la metafísica se propone resolver los más grandes problemas puestos por el espíritu, por el mundo y por Dios con la ayuda del razonamiento puro. Sin ayuda de la experiencia construye varios sistemas, logicamente coherentes pero incapaces

ces de hacer la prueba categórica de sus afirmaciones". (19)

a) Metafísica griega.

Esta metafísica clásica está representada fundamentalmente por la filosofía griega: "La metafísica data del día en que Zenón de Elea señaló las contradicciones inherentes al movimiento y al cambio, tal como se las representa nuestra inteligencia. El principal esfuerzo de los filósofos antiguos y modernos se empleó en remontar, en rodear con un trabajo intelectual, cada vez más sutil estas dificultades originadas por la representación intelectual del movimiento y del cambio". (20)

En el capítulo IV de la Evolución Creadora, Bergson va pasando revista a los distintos sistemas filosóficos clásicos. Nos hemos referido a ellos anteriormente, completaremos ahora lo dicho, viendo la crítica que Bergson dirige a cada uno de ellos en la medida en que son representantes de las características apuntadas anteriormente.

La metafísica griega, es según Bergson la metafísica natural de la inteligencia y se aboca a ella siguiendo hasta el fin la tendencia cinematográfica de la percepción y el pensamiento. "Los griegos tenían confianza en la naturaleza, confianza en el espíritu dejado a su inclinación natural, confianza sobre todo en el lenguaje, en tanto exterioriza el pensamiento naturalmente. Mejor que negar la razón ante el curso de las cosas, al pensamiento y al lenguaje, prefirieron hacerlo al curso de las cosas". (21)

Siguiendo estos principios la escuela de Elea negó la realidad del devenir que es cognoscible por la experiencia pero no por la razón. La filosofía clásica más representativa es la filosofía de las ideas. Así la resume Bergson: "Εἶδος

es la vista estable tomado sobre la inestabilidad de las cosas...reducir las cosas a las ideas consiste pues en resolver el devenir en sus principales momentos, sustrayendo por lo demás estos mismos momentos por hipótesis a la ley del tiempo y reuniéndolos en la eternidad. Es decir, que venimos a parar a la filosofía de las ideas cuando se aplica el mecanismo cinematográfico de la inteligencia al análisis de lo real".⁽²²⁾ "La filosofía antigua procede como hace la inteligencia. Se instala por tanto en lo inmutable, no se da más que ideas. Sin embargo hay devenir y esto es un hecho".⁽²³⁾

Lo real es el devenir y afirma Bergson "hay más en el movimiento, que en las posiciones sucesivas atribuidas al móvil, más en un devenir que en las formas atravesadas alternativamente, más en la evolución de la forma que las formas realizadas de manera sucesiva".⁽²⁴⁾

Hay en esta filosofía griega un predominio del valor de lo lógico sobre lo físico "lo físico es lo lógico gastado"⁽²⁵⁾ "degradad las ideas y obtendréis el flujo de las cosas".⁽²⁶⁾

Toda la filosofía clásica cae en el error de dar predominio a la inmutabilidad sobre el devenir, lo lógico sobre lo físico, el conocimiento aproximado de la verdadera realidad a través de las ideas por la necesidad de hipostasiar, estas mismas ideas⁽²⁷⁾ de aquí que para Bergson la metafísica sea un conocimiento que no merece el nombre de tal y prefiere muchas veces hablar de filosofía cuando se refiere a la experiencia del devenir.

b) Filosofía moderna.

La filosofía moderna ha pretendido cambiar el punto de vista de la filosofía griega acerca del devenir y el movimiento.

to, pero afirma Bergson no llegó a conseguirlo porque "un irresistible atractivo lleva a la inteligencia a su movimiento natural y a la metafísica de los modernos a las conclusiones generales de la metafísica griega",⁽²⁸⁾ la causa fundamental de ello está en las características de la ciencia moderna.

La ciencia moderna, como la ciencia antigua procede según el método cinematográfico y manipula signos como substitutos de los objetos. La diferencia fundamental es que el lenguaje de la ciencia moderna es más riguroso y eficaz, pero no es capaz de captar el devenir en sí: "para pensar el movimiento es preciso un esfuerzo sin cesar renovado del espíritu. Los signos se han hecho para dispensarnos de este esfuerzo, sustituyendo la continuidad móvil de las cosas por una composición artificial que es su equivalente en la práctica y que tiene la ventaja de que se manipula sin dificultad".⁽²⁹⁾

La metafísica moderna se calcó sobre el esquema de la ciencia mecanicista, se transformó en una sistematización de la ciencia y siguió los cauces de la filosofía clásica: "Constreñida como la física de los modernos y la metafísica de los antiguos, al método cinematográfico abocaba a esta conclusión implícitamente admitida en el punto de partida e inmanente al método mismo: Todo está dado".⁽³⁰⁾ Estos caminos siguieron Descartes, Leibniz y Spinoza y desde este punto de vista es analizada su doctrina por Bergson.⁽³¹⁾ Se abocaba a un mecanicismo universal al que había que encontrarle su fundamento. "Siendo la afirmación esencial del mecanicismo la de una solidaridad matemática de todos los puntos del universo entre sí, la razón del mecanicismo debía encontrarse en la unidad de un principio en el que se reuniese todo lo que hay de yuxtapuesto en el espacio, de sucesivo en el tiempo. A partir de entonces suponíamos da-

da de una vez la totalidad de lo real". (32)

Siguiendo los planteamientos de la ciencia moderna se terminó en un paralelismo entre la cantidad y la cualidad, los cuerpos y las almas.

Este paralelismo tiene una experiencia amplia en Leibniz y Spinoza y una concreción que Bergson analiza: la relación entre el cerebro y la conciencia. (33)

Bergson estudia directamente este tema en "Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive" en donde hace unas afirmaciones que nos pueden servir de resumen a este planteamiento crítico de la metafísica moderna: "De esta alianza estrecha entre la metafísica y las matemáticas resulta que las realidades puestas por la metafísica tienen una forma rígida, incompatible con la fluidez de la experiencia". (34)

c) Relativismo kantiano.

La filosofía de Bergson trata de superar junto con los planteamientos analizados de la metafísica clásica la postura crítica del relativismo kantiano.

Ya hemos apuntado anteriormente las relaciones entre Bergson y Kant, nos fijaremos ahora, completando aquellas ideas, en la postura de Kant acerca de la metafísica clásica y en la superación que Bergson pretende del relativismo kantiano.

La crítica de Kant acerca de la metafísica racionalista es decisiva: "Kant no propone más que un análisis de tipo crítico, respetar los límites del entendimiento y consagrarse al estricto conocimiento de los fenómenos, científico, hacer de la filosofía una crítica de los instrumentos del co-

nocer y no una modalidad de aprehensión ontológica. La última palabra de Kant es agnóstica, es el silencio de la razón. Pues sería necesario para el discurso metafísico una intuición suprasensible que no tenemos y que sin duda es más que humana". (35)

La distinción kantiana considerada como capital por Bergson es la de homogéneo y heterogéneo. Lo homogéneo corresponde a la forma del conocimiento dado a priori, lo heterogéneo a la materia del conocimiento dada a posteriori. Frente a la metafísica racionalista, vuelve a dar un papel a la experiencia, asigna al conocimiento una materia extra-intelectual, pero juzga a esta materia coextensiva a la inteligencia o más estrecha que la inteligencia, por lo que hace imposible una filosofía nueva centrada en la intuición intelectual. (36)

No existe más que la intuición sensible que es relativa y es imposible el conocimiento de lo absoluto. Bergson valora la crítica de Kant a la metafísica clásica pero no acepta su relativismo. "Kant había asegurado la legitimidad de la ciencia en los límites de la relatividad y destruye la metafísica porque lo absoluto visto por ella es inaccesible, el espíritu humano no siendo intuitivo y la metafísica no yendo sin intuición. Bergson ha restablecido el puente roto después de Kant entre la metafísica y la ciencia, restaurando los derechos de una y otra al absoluto y el derecho a la actividad del espíritu bajo estas dos formas de sobrepasar lo relativo". (37)

Frente a la relatividad del conocimiento kantiano defiende una "filosofía nueva" instalada en la materia extraintelectual del conocimiento por un esfuerzo superior de intuición. Coincidiendo con esta materia, adoptando el mismo ritmo y el mismo movimiento ¿no podría la conciencia por dos esfuerzos de dirección inversa, elevándose y descendiendo alternativamente, aprehender desde dentro y no ya percibir desde

fuera las dos formas de la realidad, cuerpo y espíritu? ¿Es te doble esfuerzo no nos haría, en la medida de lo posible, revivir lo Absoluto? Como, por otra parte en el curso de esta operación veríamos a la inteligencia surgir de sí mismo, recortarse en el todo del espíritu, el conocimiento intelectual se aparecería entonces tal como es, limitado pero no relativo". (38)

Después de haber analizado la postura crítica de Bergson frente a la metafísica clásica y el relativismo kantiano y antes de exponer su planteamiento de filosofía positiva vamos a ver el juicio que le merece el conocimiento científico y las relaciones que establece entre ciencia y filosofía.

2. Concepto que tiene Bergson del conocimiento científico.

Este concepto ha quedado apuntado en el análisis que Bergson lleva a cabo de la ciencia clásica y la moderna que sirven de modelo a la metafísica que hemos visto en páginas anteriores.

Se podría afirmar que el conocimiento científico clásico es un conocimiento parcial e interesado: "Nos asombramos a veces de que la ciencia moderna se haya apartado de los hechos que os interesan, cuando, ciertamente por ser experimental, debiera acoger todo lo que es materia de observación y de experiencia. Pero sería preciso entenderse en cuanto al carácter de la ciencia moderna. Que haya creado el método experimental es cierto, pero esto no quiere decir que haya extendido por todas partes el campo de experiencias en que se trabajaba antes de ella. Muy al contrario lo ha restringido en más de un punto y esto es, precisamente, lo que le ha dado su fuerza". (39)

Este conocimiento es parcial porque restringe el campo de

la experiencia e interesado porque tiene una finalidad de tipo práctico. (40)

El conocimiento científico es también un conocimiento por análisis: "la ciencia aparece como un conocimiento por análisis, mientras que la metafísica tiene por esencia fundarse sobre la intuición, y es solamente como consecuencia que la primera sería simbólica, mientras que la segunda alcanza directamente su objeto, porque el análisis tiene por característica dar vueltas alrededor de las cosas, mientras que la intuición entra en ellas". (41)

Frente a una ciencia que tiene un conocimiento parcial e interesado, Bergson propugna la posibilidad de que la ciencia alcance lo absoluto. Lo absoluto de la materia, de lo inerte: "La ciencia alcanza lo absoluto pero no es el absoluto de la conciencia. Hay dos absolutos". (42)

El mejor modo de captar el concepto que Bergson tiene de la ciencia como conocimiento de lo absoluto inerte es compararlo con la filosofía como él mismo hace.

La ciencia y la filosofía según Bergson son un conocimiento de lo Absoluto, la ciencia es un conocimiento exacto de lo inerte y la Filosofía un conocimiento absoluto de lo viviente. "Creemos que pueden una y otra tocar el fondo de la realidad. Rechazamos las tesis sostenidas por los filósofos, aceptadas por los sabios, sobre la relatividad del conocimiento y la imposibilidad de alcanzar lo Absoluto". (43) Por eso se puede afirmar que ciencia y metafísica serían dos maneras opuestas aunque complementarias de conocer, "la primera encargada de retener los instantes, es decir lo que no dura, la segunda apoyada sobre la duración misma". (44) La metafísica puede fecundar la ciencia y a su vez necesita de ella porque son comunes en la experiencia. Esta experien

cia se presenta bajo dos aspectos diferentes, cuya profundización reclama dos modos diferentes de pensar ¿bajo la forma de hechos yuxtapuestos y mensurables, en los cuales el análisis puede aislar elementos estables y repeticiones aproximativas, y bajo la forma de una realidad simple, aunque compleja en que todas las partes se interpenetran e identifican con la duración así "la ciencia no alcanza las cosas más que desde fuera y en su desparramamiento, mientras que la metafísica se esfuerza en captarlas desde dentro y en su unidad. (45)

Experiencia científica y metafísica se complementan y distinguen. Bergson da más importancia a la experiencia metafísica que es interior como luego veremos, mientras que la experiencia científica es exterior, la primera sirve de modelo de la segunda, esta sigue el orden geométrico propio de la materia, mientras que la filosófica sigue el orden vital propio del espíritu. El método propio de la experiencia científica es la inteligencia y el de la experiencia metafísica la intuición. (46)

No hay conflicto entre la metafísica y la ciencia, a una y otra se les debe el calificativo de positiva puesto que imponen la profundización de la experiencia y rehusan considerar como conocimiento auténtico los manejos de los conceptos vacíos y las construcciones verbales.

Estas relaciones entre filosofía y ciencia como conocimientos complementarios sobre lo absoluto son estudiadas por Bergson frecuentemente a través de todas su obras sobre todo: Pensamiento y lo moviente y la Evolución creadora.

3. Metafísica positiva.

Esta expresión utilizada por Bergson en muchas ocasiones pone de manifiesto el tipo de conocimiento que pretende acerca de lo real: un conocimiento profundo de la realidad plena y del Absoluto llevado a cabo por un procedimiento experimental. Para un positivista será una proposición contradictoria porque no admite más conocimiento positivo que el científico, para Bergson es el único conocimiento que alcanza lo real absoluto, absolutamente. En algunas ocasiones Bergson utiliza la expresión filosofía o filosofía positiva, creemos que por la carga clásica que conlleva la palabra metafísica. (47)

Antes de abordar el objeto y el método de esta metafísica donde está el centro de este apartado, vamos a tratar de describir cuál es la concepción que Bergson tiene de ella casi con sus mismas palabras.

a) Características.

La filosofía que Bergson pretende es una filosofía total: "la filosofía no puede ser más que un esfuerzo por fundarse de nuevo en el todo" (48) este todo será el objeto fundamental que luego veremos, el Absoluto. Es pasar de la conciencia diferencial de la metafísica a la conciencia integral de la visión intuitiva. "Metafísica intuitiva sería aquella que siguiese las conculaciones de lo real. No abarcaría ya de una sola vez la totalidad de las cosas, pero cada una de ellas daría una explicación que se adaptaría exactamente, exclusivamente a ella. No comenzaría por describir la unidad sistemática del mundo ¿quien sabe si el mundo es efectivamente uno?. Solamente la experiencia podrá decirlo, y la unidad si existe aparecerá al término de la búsqueda como un resultado". (49)

Esta metafísica positiva es una filosofía abierta dilatándose para abrazar toda la experiencia, nada de sistemas filosóficos cerrados en los cuales el pensamiento se repliega sobre si mismo. Esta abertura le viene del método y del objeto. Se apoya sobre la experiencia integral como después veremos, y entra en contacto con la moviente realidad de las cosas y con el espíritu. (50)

La filosofía puede instalarse en la realidad movil y adoptar su dirección. Esto supone ser transportados al interior del devenir por un esfuerzo de simpatía. (51)

Son muchas las expresiones a través de las cuales Bergson nos expresa que la filosofía es un conocimiento de la realidad movil o duración y que esto se lleva a cabo a través de la experiencia o la intuición. "Adoptar el devenir que es la vida de las cosas. Esta última tarea compete a la filosofía". (52) El evolucionismo verdadero y la verdadera filosofía tienden a colocarse en la duración concreta, pero la verdadera filosofía "no es solamente el retorno del espíritu a si mismo, la coincidencia de la conciencia humana con el principio vivo del que emana, una toma de conciencia con el esfuerzo creador. Es la profundización del devenir en general, el evolucionismo verdadero". (53) "Debe ir a la búsqueda de la realidad fluida". (54)

Para llegar a esta filosofía positiva será preciso por tanto, dice Bergson, renunciar al método de construcción que fué el de los sucesores de Kant "hacer un llamamiento a la experiencia, a una experiencia purificada, quiero decir, separada, hasta donde sea necesario, de los cuadros que han constituido nuestra inteligencia a medida del progreso de nuestra acción sobre las cosas. Una experiencia de este género no es una experiencia intemporal". (55)

Esta experiencia no es algo dado de una vez por todas, definitiva y absoluta, sino que es algo progresivo. "Yo quiero ver en la metafísica una ciencia empírica a su manera progresiva, obligada como las otras ciencias positivas, a no dar más que como provisionalmente definitivos los últimos resultados, a los que habrá sido conducida por un estudio atento de lo real"⁽⁵⁶⁾ de aquí que afirme en otra ocasión: "la intuición exige grados de intensidad y la filosofía grados de profundidad, pero el espíritu que hayamos reducido a la duración real vivirá ya de la vida intuitiva, y su conocimiento de las cosas será ya filosofía".⁽⁵⁷⁾

La metafísica clásica nos asegura Bergson pretendía sobrepasar la experiencia, no hacía más "que sustituir la experiencia móvil y plena susceptible de una profundización creciente, henchida de revelaciones por un extracto fijo, agostado vacío, por un sistema de ideas generales abstractas, sacadas de esta misma experiencia, o mejor, de sus capas más superficiales". Restituyamos al movimiento su movilidad, al cambio su fluidez, al tiempo su duración... La metafísica se convertirá entonces en la experiencia misma. La duración se revelará tal como es, creación continua, surgimiento ininterrumpido de novedad".⁽⁵⁸⁾

Este conocimiento experimental e intuitivo de esta metafísica positiva tiene una serie de características que pueden ser descubiertas a través de las obras de Bergson.

Es un conocimiento desinteresado, así como la inteligencia lleva a un conocimiento práctico útil para la vida, el conocimiento filosófico consiste en "llevarnos a la percepción más completa de la realidad por un cierto dislocamiento de nuestra atención del lado prácticamente interesante del universo y dirigirla para lo que prácticamente no sirve para nada".⁽⁵⁹⁾ En palabras de Le Roy es "hacernos unos ojos ca

paces de ver para ver y no para vivir". (60)

Es un saber profundo que penetra en la realidad, por lo cual deja de ser un conocimiento simbólico como es el conocimiento de la inteligencia que sustituye a la realidad y abandona los conceptos que encajonan esta misma realidad.

La metafísica bergsoniana es un conocimiento vivo: "El deber de la filosofía consistiría, pues, en intervenir aquí activamente en examinar lo vivo sin segunda intención de utilización práctica, liberándose de las formas y de los hábitos propiamente intelectuales. Su objeto es especular, es decir, ver". (61)

Es un conocimiento positivo atento a los hechos. Estos no son hechos aislados sino "líneas de hechos en la que ninguna basta para determinar una verdad sino que se determina por su intersección ". (62)

b) Objeto de la metafísica positiva, conocimientos de la Absoluto.

Ya vimos en páginas anteriores que Bergson describe a la filosofía como conocimiento de lo Absoluto. Pretendemos ahora caracterizar que entiende Bergson por Absoluto, como lo describe, qué términos emplea como sinónimos del mismo.

Lo Absoluto es lo inmediato, lo real caracterizado por la simplicidad y totalidad, lo real en su centro, el fondo de la realidad. No es algo que está más allá de los hechos ni la zona incognoscible que pueda haber en los hechos, algo esencial que se ocultara detrás de las apariencias, sino que es pura y simplemente el hecho como tal y como es por sí mismo, anteriormente a toda elaboración científica y práctica, lo absoluto es lo inmediatamente dado tomado en y por sí mismo. La Filosofía es ir con precisión al fondo de las cosas.

Este Absoluto inmediato es en primer lugar, el yo, la conciencia, el espíritu. Es la duración interior, "es la visión directa del espíritu por el espíritu".⁽⁶³⁾ Esta experiencia interior es modelo de todo conocimiento. "La meta física tiene para Bergson un conocimiento limitado principalmente el espíritu, y un método especial la intuición".⁽⁶⁴⁾ "La intuición representa la atención que el espíritu se presta a sí mismo por acrecentamiento".⁽⁶⁵⁾ "A la filosofía incumbe la tarea de estudiar la vida del alma en todas sus manifestaciones".⁽⁶⁶⁾

Esta filosofía debe por tanto instalarse en la duración concreta.⁽⁶⁷⁾ De esta duración interior identificable con el yo y el espíritu se pasa a la duración en sí que también es considerada por Bergson como lo Absoluto y objeto de la filosofía: "Ejercitado en la observación interior, el filósofo debería descender al interior de sí mismo, y luego subiendo a la superficie seguir el movimiento gradual por el cual la conciencia se distiende, se amplía y se prepara a evolucionar en el espacio".⁽⁶⁸⁾ El objeto de la filosofía, lo Absoluto, es por tanto la duración total, toda la realidad, la vida, hay una intuición de lo vital una metafísica de la vida⁽⁶⁹⁾ que es el verdadero evolucionismo.

Lo Absoluto en Bergson no está claramente delimitado. Creemos que representa la totalidad, la duración cósmica, por tanto abarcaría toda la realidad. En otras ocasiones Bergson parece identificarlo o bien con el élan vital como energía generadora en la raíz del yo y del universo, o con Dios.

La filosofía es por tanto una profundización de esta tensión de esta fuerza presente en todo lo real: "Cuando más nos habituemos a pensar y a percibir todas las cosas sub specie durationis más nos sumiremos en la duración real. Y

cuanto más nos sumamos en ella, más volveremos a colocarnos en la dirección del principio, a pesar del todo trascendente del que participamos, y con arreglo al cual la eternidad no debe ser una eternidad de inmutabilidad, sino una eternidad de vida: si fuese de otro modo ¿cómo podríamos vivir y movernos en ella?⁽⁷⁰⁾

La filosofía es una experiencia de Dios por ser una experiencia de lo absoluto e identificarse lo Absoluto con Dios. De aquí que Bergson afirme la relación de la verdadera filosofía con la experiencia mística, e incluso la haga consistir en ella.⁽⁷¹⁾ Thibaudet comenta: "Cuando ha vivido la filosofía en su élan, o más aún en una vuelta del élan contra su principio que es realmente la filosofía, ha sentido que este movimiento no era absolutamente diferente de un movimiento místico."⁽⁷²⁾ El movimiento inverso del élan vital sería el movimiento teocéntrico. Bergson llega a decir "la experiencia metafísica enlaza con la de los grandes místicos, creemos comprobar por nuestra parte que la verdad está ahí".⁽⁷³⁾ Sobre el élan vital y la experiencia mística volveremos más adelante a lo largo de este trabajo.

Unos de los textos fundamentales de Bergson recoge en una serie de afirmaciones cuáles son los principios sobre los que se asienta esta filosofía positiva que pueden valer para completar este apartado.⁽⁷⁴⁾

c) Método: Metafísica es una experiencia integral.

El aspecto más importante y más original del bergsonismo es su método, de tal modo, que puede llegarse a identificarlo con él; es un nuevo modo de hacer filosofía y de alcanzar la realidad. "El punto de partida es diametralmente opuesto al punto de partida de las demás metafísicas. Así lo parece al menos. En vez de abstraer en la experiencia indivi

dual, de todo cuanto es determinación y unirse a lo concreto, es identificarse de algún modo con lo concreto y obtener de este modo el máximo de determinación en la experiencia de la realidad". (75)

Este método es la experiencia que establece un contacto con la realidad y trata de conocerla directa, individual y completamente. "El punto de partida de la metafísica de Bergson está por tanto en la vuelta a la realidad concreta, abandonadas las construcciones idealistas a priori. De ahí el método de la intuición -conocimiento inmediato de la realidad concreta en su singularidad- sin intermediario lógico alguno". (76)

Para alguno de los comentaristas de Bergson el método que utiliza es una inducción que parte de lo concreto y progresa por la presentación de cuestiones particulares, siguiendo paso a paso la experiencia, revisando los precedimientos y las ideas, de manera que se alcance tanto la diversidad como la unidad de lo real, de modo que aparezca la verdad tal como es en lugar de construir su imagen a partir de unos principios. (77)

El momento preponderante de este método es el contacto con nuestra propia realidad por medio de la intuición filosófica, "experimentar desde el interior en cada experiencia individual, cada existencia en su realidad concreta, cada duración particular". (78)

Según Le Roy lo que pretende este método inverso al sentido común es instalarse en el cauce del devenir, adaptarse a su curva cambiante y a su tensión móvil, en simpatizar con su ritmo de génesis, es percibir desde dentro toda la existencia como un crecimiento. (79) Es inverso al sentido común en la medida en que este tiende a un conocimiento útil y

práctico de la realidad según el propio Bergson.

La posibilidad de llevar a cabo esta tarea se realiza con un trabajo previo de crítica, momento esencial del método bergsoniano, de ahí las "intuiciones negativas" que están en el origen del bergsonismo⁽⁸⁰⁾ que en la mayoría de sus obras antes de llevar a cabo la presentación de su doctrina positiva sobre los datos de la conciencia, el papel de la memoria o la duración cósmica, realiza una crítica de los sistemas y doctrinas que no han alcanzado la verdadera realidad e impiden una intuición de ella.

Un texto de Merleau-Ponty puede servirnos de resumen sobre la importancia del método en Bergson: "No pueden hacernos olvidar el camino que Bergson solo trazó y del cual nunca renegó, esta manera directa, sobria, inmediata, insólita de rehacer la filosofía, de buscar lo profundo en la apariencia y lo absoluto más allá de nuestros ojos, en fin con los mejores modos el espíritu de descubrimiento, que es la fuente primera del bergsonismo".⁽⁸¹⁾

La experiencia que mejor resume en que consiste el método bergsoniano es la de experiencia integral. El utiliza esta misma expresión que vendría a ser sinónima de otra de la cual hemos hablado al referirnos a la metafísica positiva, la experiencia total. "La metafísica no tiene nada de común con una generalización de la experiencia, sin embargo podría definirse como la experiencia total".⁽⁸²⁾ "La metafísica llegará a ser la experiencia misma. La duración se revelará tal como ella es creación continua, surgimiento continuo de novedad".⁽⁸³⁾

"El pensamiento de Bergson abre el espíritu al camino de la experiencia integral al lado de la ciencia positiva, una metafísica positiva, un espiritualismo positivo. La reali-

dad del espíritu largo tiempo desconocida en provecho de la materia, abre la búsqueda a una carrera indefinida". (84) La metafísica puede ser definida como experiencia integral porque nada de la realidad le es extraño.

"La metafísica como la ciencia reposa sobre la observación sobre la experiencia, sobre una observación y una experiencia de otro tipo ejerciéndose en otro dominio. Se puede justamente calificar de positiva. (85)

Esta experiencia no versa sobre las cosas hechas sino sobre la realidad que se hace, no sobre la vida sino sobre el vivir, no sobre las cosas creadas sino sobre el crear, sigue al devenir en su movimiento mismo. Se caracteriza por una "observación paciente". (86)

Este valor de la experiencia como método de la filosofía es exclusivo, "no hay otra fuente de conocimiento que la experiencia". (87) La filosofía es "una empresa para llevar la metafísica sobre el terreno de la experiencia y para constituir, haciendo una llamada a la ciencia y a la conciencia, desarrollando la facultad de intuición, una filosofía capaz de suministrar no solamente tesis generales, sino explicaciones concretas de hechos particulares". (88)

Podría también describirse esta experiencia como un descubrimiento progresivo de las cosas, las experiencias nuevas son posibles, cada vez más amplias y más profundas. (89) En conversación con Chevalier afirma también Bergson: "...Si he ofrecido algo nuevo es justamente este método. Consiste en avanzar tan lejos como sea posible, llevado por la experiencia, por la vía de realidades espirituales pero sin sobrepasar la experiencia". (90)

De tal manera está unida la filosofía a la experiencia que

llega a afirmar que "la realidad metafísica es aquello que es dado en una experiencia o podría serlo, lo que es constado o constatable, verificado o verificable, percibido o perceptible".⁽⁹¹⁾ La metafísica es una ciencia empírica a su manera y filosofar es experimentar desde el interior la realidad y razonar sobre esa experiencia. Es apoyarse es en los hechos, dice Bergson que la esencia del método es partir de los hechos y hacer tabla rasa de toda idea preconcebida. No existe un hecho decisivo como ocurre en física o química pero "en regiones diversas de la experiencia creo percibir grupos diferentes de hechos, cada uno de los cuales, sin darnos el conocimiento deseado, nos muestra una dirección en que encontrarlo...poseemos desde el momento presente un cierto número de líneas de hechos que no van tan lejos como sería menester, pero que podemos prolongar hipotéticamente".⁽⁹²⁾

Esta experiencia metafísica es expresada muchas veces como intuición, la filosofía sería una intuición viviente, que pretende sobrepasar los símbolos, la filosofía intuitiva es aquella que se aplica a renovar el saber humano en lugar de limitarse a organizar adquisiciones anteriores".⁽⁹³⁾ "O no hay filosofía posible y todo conocimiento de las cosas es un conocimiento práctico orientado hacia el provecho deducible de ellas o filosofar consiste en colocarse en el objeto mismo por un esfuerzo de intuición".⁽⁹⁴⁾ Esta intuición tiene un carácter eminentemente activo⁽⁹⁵⁾ y posee una simplicidad que hace difícil su expresión. Se pone de manifiesto la simplicidad de la intuición concreta y la complejidad de las abstracciones que la traducen.⁽⁹⁶⁾

La intuición filosófica no es una simple constatación, hay en ella una simpatía: "Llamanos intuición a la simpatía por medio de la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente

de inexpresable", ⁽⁹⁷⁾ es una experiencia única de la radical singularidad.

La metafísica positiva que tiene como método la experiencia o intuición no es algo fijo, cerrado, conseguido sino que es algo progresivo que se consigue con esfuerzo, porque como hemos visto en páginas anteriores la actitud natural del hombre es aquella que le lleva a lo práctico y útil y un verdadero conocimiento tiene que remontar los hábitos adquiridos por la inteligencia que dificultan esta experiencia. Son múltiples las imágenes que utiliza Bergson y nos ponen de manifiesto el esfuerzo a realizar para ponernos en camino de captar la duración, haremos un recorrido por ellas porque creemos que la manifestación de sus propias palabras es más expresiva que un comentario. Sobre este punto volveremos cuando estudiemos la inmediatez como característica del conocimiento experimental.

La intuición es eminentemente activa y la preparación para llegar a ella también. Hay que buscar a la experiencia en su fuente. La experiencia verdadera debe ser conquistada sobre el conocimiento común. Lo que se da lo primero no es lo inmediato o absoluto sino lo útil o relativo: "Ir a buscar a la experiencia en su fuente, o mejor por encima de este rodeo decisivo en que se convierte propiamente la experiencia humana flexionándose en el sentido de nuestra utilidad"... "cuando nos hemos colocado en lo que llamamos el rodeo de la experiencia, cuando nos hemos aprovechado del naciente resplandor que, iluminando el paso de lo inmediato a lo útil comienza la aurora de nuestra experiencia humana". ⁽⁹⁸⁾

En todos nosotros existe la facultad de intuición dice Bergson pero recubierta por funciones más útiles a la vida. "Es necesario todo un trabajo de desmonte para abrir las vías a la experiencia interior". ⁽⁹⁹⁾

Emplea metáforas a través de las cuales trata de sugerir cuál es la tarea previa para lograr la experiencia verdadera: "el deber de la filosofía nos parece ser el de plantear las condiciones generales de la observación directa, inmediata de por sí misma. Esta observación interna está falseada por los hábitos que hemos contraído...al separar este velo interpuesto volvemos a lo inmediato y tocamos un absoluto". (100)

El conocimiento es por tanto una vuelta que exige un esfuerzo en contra de la tendencia natural: "Si la metafísica es posible no puede serlo más que por un esfuerzo con el que se remonte la pendiente natural del trabajo del pensamiento, para colocarse de pronto, por una dilatación del espíritu, en la cosa que se estudia, en fin, para ir de la realidad a los conceptos y no ya de los conceptos a la realidad". (101) "Es preciso...romper con hábitos científicos que responden a las exigencias fundamentales del pensamiento. hacer violencia al espíritu, remontar la pendiente natural de la inteligencia. Pero éste es precisamente el papel de la filosofía". (102)

Esta vuelta es total, es colocarse en la situación contraria a la habitual: "nuestro espíritu puede seguir la marcha inversa. Puede instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección sin cesar cambiante, en fin aprehenderla intuitivamente". (103) La filosofía tiene que realizar una conversación radical, un camino infinito, (104) es un acto de torsión que nos da lo Absoluto.

Este método filosófico que pretende ser riguroso y ajustado a la experiencia y que tiene que salvar y superar la actitud natural de nuestra inteligencia supone un riesgo. "Todo no es igualmente verificado ni verificable en lo que nos aporta una filosofía y la esencia del método filosófico

consiste en exigir que en muchos momentos, sobre muchos puntos el espíritu, acepte riesgos". (105)

Este conocimiento tiene que ser un conocimiento preciso, esta precisión se la da el ajuste a la experiencia, lo que puede llevarle a alcanzar un rigor científico, un conocimiento singular, concreto e intuitivo. Es necesario una nueva idea para cada nuevo hecho, lo que puede parecer ambiguo porque estamos acostumbrados a encajar en ideas antiguas o moldes hechos acontecimientos nuevos. Llegaremos así a un conocimiento de lo Absoluto no relativo, aunque si limitado.

Pretender una certeza total no es posible. No se puede mantener el concepto clásico de certezas absolutas, permanentes, a las que pretendió llegar la filosofía tradicional. La filosofía llega a un conocimiento probable y puede tener la seguridad de alcanzar la verdad por una acumulación de probabilidades. "¡Cuánto más preferible resultaría una filosofía más modesta que fuese rectamente al objeto sin inquietarse por los principios de los que parece depender!. No ambicionaría ya una certidumbre inmediata, que no puede ser sino efímera. Se tomaría tiempo. Y se daría una ascensión gradual a la luz. Llevados por una experiencia cada vez más amplia a probabilidades cada vez más altas, tenderíamos como hacia un límite, hacia la certidumbre definitiva". (106)

No espereis de esta metafísica conclusiones simples o soluciones radicales. Esto sería exigirle que se atuviese todavía a una manipulación de conceptos. Sería también dejarla en la región del puro posible. Sobre el termino de la experiencia, por el contrario, con soluciones incompletas y conclusiones provisionales, alcanzará una probabilidad creciente que podrá equivaler finalmente a la certidumbre". (107)

Hay por tanto un proceso continuo en la elaboración de la verdad, es algo dinámico como la vida misma y la duración. No hay verdades totales ni inmutables, ni tenemos con ellas la seguridad de alcanzar simplemente la realidad, no podría definirse la verdad según la doctrina de Bergson como "adecuación", la verdad no puede ser nunca una igualdad ni un calco, se aproxima continuamente a la realidad pero no llega plenamente a ella.

NOTAS: PARTE II - CAPITULO I

- (1) E.C., p. 725.
- (2) E.C., p. 725.
- (3) E.C., p. 729.
- (4) E.C., p. 729.
- (5) E.C., p. 730-747.
- (6) E.C., p. 726.
- (7) E.C., p. 726.
- (8) E.C., p. 748.
- (9) Cf. E.C., p. 701 ss.
- (10) E.C., p. 754.
- (11) E.C., p. 752.
- (12) E.C., p. 752 ss.
- (13) E.C., p. 755.
- (14) E.C., p. 759.
- (15) E.C., p. 759.
- (16) E.C., p. 760 y Cf. Introduction a la métaphysique en P.M., p. 1421 ss.
- (17) TROTIGNON, P., L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique. PUF. Paris, 1969, p. 457 ss.
- (18) P.M., p. 1253.
- (19) MEYER, F., La pensée de Bergson. Bordas. Paris-Montreal, 1964, p. 82.
- (20) P.M., p. 1259.
- (21) E.C., p. 707.
- (22) E.C., p. 761.
- (23) E.C., p. 762.
- (24) E.C., p. 762.
- (25) E.C., p. 765.
- (26) E.C., p. 765.
- (27) E.C., p. 766.
- (28) E.C., p. 773.
- (29) E.C., p. 773.
- (30) E.C., p. 787.
- (31) E.C., p. 787-796.
- (32) E.C., p. 789.
- (33) Cf. E.C., p. 791.
- (34) Mélanges. PUF. Paris, 1972, p. 490.
- (35) CARIOU, M., Bergson et le fait mystique. Aubier Montaigne. Paris, 1976, p. 25.
- (36) Cf. E.C., p. 796-801.
- (37) BARTHELEMY-MADAULE, M., Etude critique de la conception bergsonniene du kantisme. PUF. Paris, 1966, p. 76.
- (38) E.C., p. 797.
- (39) E.S., p. 867.
- (40) Cf. E.C., p. 775-786.
- (41) HUSSON, L., L'intellectualisme de Bergson. PUF. Paris, 1947, p. 146.

- (42) WAHL, J., Bergson. Les cours de la Sorbonne. Centre de Documentation Universitaire. París, 1969, p. 52.
- (43) P.M., p. 1277-78
- (44) E.C., p. 786.
- (45) Cf. HUSSON, L., L'intellectualisme de Bergson. PUF. París, 1947, p. 142 ss.
- (46) P.M., p. 1277-1287.
- (47) Cf. TROTIGNON, P., L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique. PUF. París, 1968, p. 269 ss, 353.
- Cf. HUSSON, L., L'intellectualisme de Bergson. PUF. París, 1947, p. 143 ss.
- (48) E.C., p. 658.
- (49) P.M., p. 1272.
- (50) Cf. MEYER, F., La pensée de Bergson. Bordas. París, 1964, p. 87 ss.
- (51) E.C., p. 784.
- (52) E.C., p. 801.
- (53) E.C., p. 806-807.
- (54) E.C., p. 804.
- (55) E.C., p. 801.
- (56) Mélanges., Le parallélisme psycho-physique, p. 480.
- (57) P.M., p. 1363-1364.
- (58) P.M., p. 1259.
- (59) MARTINS, D., Bergson. La intuición como método en la metafísica. C.S.I.C. Madrid, 1943.
- (60) LE ROY, E., Bergson. E. Labor. Madrid, 1932, p. 27.
- (61) E.C., p. 661.
- (62) Le parallélisme psycho-physique. Mélanges. E.C. 483.
- (63) P.M., p. 1273.
- (64) P.M., p. 1277.
- (65) P.M., p. 1319-1320.
- (66) E.S., p. 842.
- (67) E.C., p. 802 y P.M., p. 1273.
- (68) E.S., p. 842.
- (69) Cf. P.M., 1272 y TROTIGNON, o.c., p. 303 ss.
- (70) P.M., p. 1392.
- (71) Cf. CARIOU, M., Bergson et le fait mystique. Aubier, 1976.
- (72) THIBAUDET, A., Le bergsonisme, o.c., p. 120.
- (73) P.M., p. 1292.
- (74) P.M., p. 1420 ss.
- (75) MARTINS, D., o.c., p. 35.
- (76) MARTINS, D., o.c., p. 36.
- (77) THEAU, J., La critique bergsonienne du concept. PUF. Toulouse 1968.
- (78) Cf. MARTINS, D., o.c., p. 58.
- (79) LE ROY, E., Bergson. Ed. Labor. Madrid, 1932.
- (80) Cfr. THEAU, J., o.c., p. 52 ss.
- (81) Bergson haciéndose en Signos. (trad. Caridad Martines y Gabriel Oliver). Ed. Seix Barral. Barcelona, 1964, p. 224.

- (82) P.M., p. 1432. Cfr. M.M., p. 311.
- (83) P.M., p. 1259.
- (84) MEYER, F., o.c., p. 87.
- (85) LACOMBE, R., La psychologie bergsonienne. Ed. Alcan.
 París, 1933, p. 9.
 Cf. MARIETTI, A., Les formes de mouvement chez Bergson.
 París, 1953, p. 107.
 Cf. THIBAUDET, A., Le bergsonisme. II. Gallimard. París,
 1923, p. 121.
- (86) E.S., p. 860. Cfr. 858.
- (87) D.S., p. 1186.
- (88) La philosophie française. Mélanges. E.C., p. 1182.
- (89) Cf. P.M., p. 1292, Mélanges, p. 488, E.S., p. 817.
- (90) CHEVALIER, J., Conversaciones con Bergson, o.c.,
 p. 106.
- (91) CHEVALIER, J., Conversaciones con Bergson, o.c.,
 p. 111.
- (92) E.S., p. 817.
- (93) HUSSON, L., L'intellectualisme de Bergson. PUF. París,
 1947., p. 210 ss.
 Cfr. DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. PUF.
 París, 1954., p. 162.
 TROTIGNON, P., L'idée de vie chez Bergson. PUF. París,
 1968. p. 516 ss.
- (94) BENRUBI, J., Selección de textos de Bergson. Ed. Suda-
 mericana. 1942, p. 35.
- (95) P.M., p. 1416.
- (96) P.M., p. 1347.
- (97) P.M., p. 1345.
- (98) M.M., p. 321.
- (99) P.M., p. 1289.
- (100) P.M., p. 1269.
- (101) P.M., p. 1415.
- (102) E.C., p. 519.
- (103) P.M., p. 422.
- (104) TROTIGNON, P., o.c., p. 270.
- (105) P.M., p. 1360.
- (106) E.S., p. 817.
- (107) Cfr. P.M., p. 1288.
 Cfr. E.S., p. 860.

CAPITULO II: CONOCIMIENTO EXPERIENCIAL EN BERGSON

1. Evolución del concepto de experiencia a través de la Filosofía.

Una vez que hemos planteado en el capítulo anterior la intuición de Bergson de elaborar una metafísica positiva a través del método de la experiencia vamos a tratar de describir ahora las características fundamentales de ese método en la realización de esa tarea.

Ya dijimos anteriormente que el término experiencia había ido cobrando un significado distinto a través de la historia de la filosofía, desde ese punto de vista analizamos las relaciones de Bergson con los principales filósofos anteriores a él. Podemos volver sobre las principales afirmaciones que nos interesa recordar para caracterizar por contraste el concepto de experiencia de Bergson frente a autores como Aristóteles, Hume o Kant. ⁽¹⁾

a) Aristóteles

Para Aristóteles la experiencia es algo muy importante que está en la base del conocimiento, pero no lo es todo. Frente a Platón para el que el conocimiento sensible no es más que una ocasión para recordar el verdadero conocimiento intuitivo, intelectual de las ideas, Aristóteles defiende que todo verdadero conocimiento empieza por los sentidos. En el conocimiento sensible existe una causalidad del objeto sobre los sentidos que tiene una función puramente receptiva, sobre él se apoyará el conocimiento intelectual en el que el entendimiento agente realiza una función abstractiva y universalizadora por mediación del fantasma.

Existen fundamentalmente dos términos con los que se expre-

sa el concepto de experiencia en Aristóteles: *ἐμπειρία* y *αἴσθησις*. La *ἐμπειρία* o piedra de toque. La *ἐμπειρία* no es un hecho originario, no significa un primer contacto cognoscitivo con la realidad, sino un tipo de conducta cognoscitiva mediatizada por la *αἴσθησις* (sensopercepción y la memoria). Este conocimiento empírico no es una meta sino que está llamada a desembocar en el conocimiento técnico o científico o en los dos a la vez.

El contacto con la realidad se lleva a cabo por la sensación-percepción, la memoria unifica las sensaciones. Esta memoria tiene un papel fundamental en la adquisición de la experiencia, tiene un carácter acumulativo.

El carácter cognoscitivo de la experiencia en Aristóteles tiene que ver con la conducta práctica y versa sobre objetos singulares, es la base del conocimiento científico, aunque no puede considerarse como prototipo o modelo de conocimiento. El prototipo de conocimiento es el conocimiento causal y el conocimiento empírico conoce el qué y no el por qué.

En Aristóteles no puede considerarse la experiencia como se parada del sujeto, el mismo dice que la experiencia supone y exige una maduración de la conciencia, a mayor riqueza de datos mayor intervención del sujeto; es la plenitud del tiempo la que realiza y constituye la experiencia.

Aunque no haya en Aristóteles una separación radical entre conocimiento sensible o intelectual, la experiencia está más del lado del conocimiento sensible. La sensación-percepción es la base del conocimiento y de su objetividad, tiene una primacía genética y objetiva. La piedra de toque del conocimiento es la sensación, es un conocimiento siempre verdadero, hay falsas sensaciones cuando intervienen

elementos no originarios: la fantasía y la opinión.

No hay una posibilidad total ni siquiera a nivel de la sensación, existe siempre una relación con la realidad distinta del yo.

Resumiendo las ideas anteriormente expuestas podríamos decir que la experiencia en Aristóteles es un hábito práctico o un conocimiento primario base del conocimiento científico. Es por tanto un conocimiento restringido relacionado fundamentalmente con la realidad externa, mientras que en Bergson como veremos más adelante, la experiencia es un concepto más amplio, que adquiere la categoría del verdadero conocimiento y que tiene como base fundamental la experiencia interior.

Pasamos ahora a referirnos a otro de los grandes representantes del concepto de experiencia a través de la historia de la filosofía:

b) Hume.

La filosofía de Hume representa la cumbre del empirismo y es un ejemplo significativo de la época de la Ilustración.

En cuanto al concepto de experiencia enlaza con el planteamiento de Locke. En Locke la experiencia es receptividad y en Hume, inmediatez.

La experiencia es la percepción en Hume. El contenido del conocimiento experimental o de las percepciones son las impresiones y las ideas. Todas las ideas o impresiones débiles se derivan de las impresiones o percepciones fuertes. Puede explicar Hume el origen de las ideas pero no el de las impresiones al negar el principio de causalidad. Las

impresiones están críticamente presentes en su inmediatez.

La clave para la experiencia son las impresiones, que tienen una diferencia de grado con las ideas. Las impresiones tienen dos notas fundamentales: originariedad y vivacidad. Las impresiones son un conocimiento inmediato y primario pero no sabemos de donde proceden. Existe en Hume un agnosticismo empírico desde el principio y un fenomenismo psicológico.

En Hume hay dos objetos o ámbitos de conocimiento: las relaciones entre ideas y las cuestiones de hecho. Las primeras son cognoscibles por razonamiento e intuición, son las verdades necesarias que se apoyan en el principio de contradicción, por ejemplo las verdades matemáticas. Las segundas se refieren a las situaciones existenciales y contingentes, la certeza de ellas es probable y tiene su apoyo en la experiencia.

Hume se plantea el paso de la percepción a las cosas percibidas y afirma que este paso se da por la relación causa-efecto que no es objeto de conocimiento estricto, ni de experiencia, sino que se apoya en la creencia y la costumbre, de ahí que no existe conocimiento científico ni del mundo externo ni del yo.⁽²⁾

Los niveles de la experiencia en Hume son fundamentalmente: un nivel básico: aparición de contenidos de conocimiento y el juego de los elementos, el nivel de los elementos simples que no presenta problema, y el nivel del conocimiento de las cuestiones de hecho. Este es el más interesante, problemático y menos satisfactorio, donde se aplica el principio de causalidad en virtud del hábito y la costumbre, y además existe la experiencia en sentido práctico que es la respuesta situacional a la circunstancia en que me encuentro.

Este concepto de experiencia contrasta también profundamente con el concepto bergsoniano, lo que veremos más adelante.

c) Kant

El concepto de experiencia en Kant⁽³⁾ es uno de los más tenidos en cuenta por Bergson y de los más criticados. Podemos afirmar que la experiencia en el realismo gravita sobre la realidad de las cosas, y en Kant sobre el sujeto, de lo en-sí de las cosas no conocemos nada, para que los fenómenos sean objeto de experiencia deben someterse al sujeto. La experiencia y el conocimiento objetivo son inseparables en Kant. Puede considerarse esta experiencia como un enlace accidental de percepciones o un enlace necesario de percepciones mediante conceptos apriori.

Tiene varios sentidos el término experiencia en Kant: la experiencia como el mundo de las percepciones sensibles y la experiencia objetiva. En el primer sentido se refiere al acto y al contenido de las percepciones sensibles entre las cuales hay una unión accidental. No existe a este nivel un conocimiento objetivo, es una experiencia originaria al margen de elementos aprioricos. La experiencia objetiva es el nivel más importante, tiene como elemento material los datos perceptuales y como elementos formal lo puesto por el sujeto. La experiencia es fundamentalmente una síntesis objetiva y científica apriorica, es propia del conocimiento científico y deja de ser un agredado de percepciones, es un concepto más elaborado de experiencia frente al empirismo.

La experiencia a nivel de las percepciones sensibles es una experiencia singular, concreta y subjetiva, solo tiene valor para el sujeto individual, la experiencia a nivel de constitución objetiva es una experiencia universal, objeti-

va, tiene un valor intersubjetivo, una objetividad trascendental. La experiencia objetiva tiene en su base la perceptiva. En la experiencia objetiva el elemento material es la percepción que constituye el primer nivel, y el elemento formal es puesto por el entendimiento, importancia aquí de los elementos apriori, las categorías.

Se puede afirmar que en Kant la experiencia es el límite del conocimiento objetivo, y que la experiencia está sometida a unos límites. El límite de la experiencia perceptiva es el noumeno o cosa-en-sí. La experiencia se extiende solo a los fenómenos. El noumeno actúa o como fundamento de los fenómenos (límite inferior) o como objeto de la razón o del pensamiento puro, ideas trascendentales (límite superior).

Lo que no es fenómeno cae fuera del alcance de la intuición sensible y es excluido del conocimiento objetivo, solo sería cognoscible por una intuición intelectual, posibilidad que Kant considera suprahumana, de ahí su relativismo, de ahí las críticas que Bergson le hace y a las que hemos aludido en páginas anteriores.

Una vez analizados a grandes rasgos los conceptos fundamentales de experiencia de algunos autores a título de ejemplo, vamos a tratar de acercarnos al concepto bergsoniano de experiencia sabiendo que si siempre se puede hablar de la ambigüedad, complejidad y polivilencia de este término, esto es fundamentalmente cierto en un autor que emplea este término u otros, para él sinónimos, a la hora de hablarnos del verdadero conocimiento de la realidad y de la posibilidad de elaboración de una metafísica positiva.

Empezamos por relacionarlo con un término, intuición, al que hemos aludido anteriormente y que es empleado por Bergson

con más frecuencia que el propio término de experiencia y muchas veces como sustitutivo o sinónimo del mismo.

2. Experiencia e intuición.

La intuición es uno de los temas más estudiados por los comentaradores de Bergson; como tema central en algunos ⁽⁴⁾ y como algo a lo que no se puede dejar de aludir en otros.

Bergson no tiene una definición clara y precisa del mismo, como ocurre con la mayoría de los términos usados por él. Existen descripciones, caracterizaciones y aproximaciones, que es lo que vamos a poner de manifiesto, en la medida en que con ello nos acercamos a la comprensión del término experiencia.

a) ¿Qué es la intuición?

La intuición es un conocimiento del espíritu por sí mismo. "Esta visión directa del espíritu por el espíritu es la función principal de la intuición". ⁽⁵⁾ "La única intuición que permite expansionarse a la vida es la intuición del espíritu puro". ⁽⁶⁾

Esta intuición alcanza el cambio y la duración fundamentalmente la duración interior: "La intuición de que hablamos se apoya ante todo en la duración interior. Aprehende una sucesión que no es yuxtaposición, un aumento interior, la prolongación ininterrumpida del pasado en un presente que avanza sobre el porvenir. Es la visión directa del espíritu por el espíritu". ⁽⁷⁾ En la Introducción a la metafísica desarrolla detalladamente esta misma idea a través de muchas de sus páginas: "Hay una realidad que aprehendemos todos interiormente por intuición y no por simple análisis. En nuestra persona en su transcurso a través del tiempo. Es

nuestro yo que dura". (8) De esta intuición de la duración pura, se pasa a una intuición de la duración de las cosas, del cambio, a través de la percepción pura.

"Pensar intuitivamente es pensar en duración, la intuición es la que alcanza la duración, el cambio puro" (9) con ello estamos captando la realidad. "Que todas las cosas duran es una ley de la experiencia. Cada cosa, cada acontecimiento tiene su ritmo de duración. Es imposible para el que quiere captar el mundo en su realidad profunda negar esta realidad. La duración es la trama del ser". (10)

La intuición asegura el paso de la psicología a la metafísica. Ella nos enseña que el movimiento es lo que hay en el mundo de más sustancial y de más durable. Hay una evolución continua, la realidad es la movilidad misma. "Si nuestra intuición puede pasar del yo al mundo, y del mundo a Dios, es que el ser todo entero es uno en la diversidad cualitativa, donde las diferencias no separan sino que invitan a comunicar y participar". (11)

b) Conocimiento total de la intuición.

Partiendo de un conocimiento de la realidad interior se llega a un conocimiento del mundo. ¿Cómo es posible este conocimiento? "En términos concretos ¿cómo es que la conciencia humana sondeándose a su misma sondea el interior de la mayoría y de la vida y de la realidad en general. La respuesta es sencilla. La materia y la vida que llenan el mundo existen también en nosotros y en nosotros trabajan las mismas fuerzas". (12)

La posibilidad de este conocimiento intuitivo de la duración exterior es puesto en duda por algunos de sus comentadores que no ven claro un paralelismo entre el conocimiento y la

evolución de la realidad, sobre este tema volveremos al analizar la relación entre la experiencia y la duración, y al plantearnos el tema de la percepción pura.

La intuición según Bergson abarca la realidad como duración. "Una visión en que la realidad aparece como continua e indivisible se encuentra en el camino que lleva a la intuición filosófica"⁽¹³⁾ con ello "restableceríamos la continuidad en el conjunto de nuestros conocimientos, continuidad que no sería ya hipotética y construida sino experimentada y vivida".⁽¹⁴⁾

Otras veces para caracterizar la intuición Bergson dice de ella que es un conocimiento inmediato de la realidad concreta en su singularidad: "estas intuiciones inmediatas coinciden en el fondo con la realidad misma"⁽¹⁵⁾ "La intuición bergsoniana no es una visión que capta todo de un modo global, sino una visión de cada objeto singular, en su lugar, orientado en el todo y siendo así por sí mismo una totalidad".⁽¹⁶⁾

El objeto de la intuición para Bergson expresado en otros términos es la realidad cualitativa. Por la intuición de la duración pura y por la percepción pura se captan la realidad interior y exterior "en su pura continuidad cualitativa de estados heterogéneos en su originalidad y no a través de esquemas relativos a la actividad del hombre en tanto que "homo faber" es decir, fuera de la forma del espacio homogéneo y fuera del sistema de categorías intelectuales".⁽¹⁷⁾ Lo real es para Bergson interpenetración, cambio, libertad, es algo inefable, creación inexplicable de novedad.

La intuición es visión y contacto, percepción y experiencia. Es una visión directa. "La intuición significa por tanto primero conciencia, pero conciencia inmediata, visión que

apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto e incluso coincidencia".⁽¹⁸⁾ Para algun interprete de Bergson⁽¹⁹⁾ sería preferible hablar de diferentes niveles de experiencia intuitiva; se trata muchas veces más que de un contacto directo con la cosa que se desea conocer, de una aproximación por diversidad de caminos, a fin de descubrir una buena dirección.

La palabra visión es usada frecuentemente por Bergson en la primera conferencia de La percepción del cambio. Las necesidades de la acción tienden a limitar el campo de la visión. Kant juzgó imposible la metafísica sin una visión diferente de los sentidos y de la conciencia, visión de la que no encontraba ningún rasgo en el hombre. La intuición es entendida como una visión del espíritu que penetra lo real en su profundidad y en su originalidad, es el fondo del conocimiento espontáneo, la verdadera fuente de conocimiento, la intuición que pretende el filósofo es una vuelta gradual del espíritu a los puros y vivos datos de la intuición primera.⁽²⁰⁾

La intuición es un conocimiento inmediato pero confuso, paradójicamente es también claridad, tiene la función de clarificar. "La intuición no procede por ideas claras, sino por ideas que se esclarecen".⁽²¹⁾ Es definida otras veces como un conocimiento total: "El conocimiento total sería aquel que uniese conciencia y simpatía, forma y materia, sería la intuición".⁽²²⁾

La intuición no es algo dado pasivamente como dijimos al hablar de la experiencia, la intuición es reflexión, es una reflexión sobre los hechos sobre la extensión de la experiencia, supone atención y pensamiento. El mismo Bergson utiliza el término de reflexión: "nosotros hemos escrito la afirmación contraria: nuestra intuición es reflexión".⁽²³⁾

No es una reflexión producto de una síntesis racional sino el producto de un trabajo laborioso de análisis. La preparación de la intuición a través del trabajo de reflexión que se coloca enteramente a través del nivel científico está lejos de conducir a un sistema de ideas generales y abstractas. La reflexión bergsoniana se sitúa completamente en el dominio de los hechos, donde el filósofo sitúa el estudio del detalle científico casi en sus límites. ⁽²⁴⁾

Uno de los comentaristas de Bergson hace una diferencia entre la que él llama la intuición reflexiva y la intuición sintetizante. "La intuición reflexiva es un caso simple y privilegiado. Hay una realidad al menos que captamos desde dentro por intuición. Es nuestro yo que dura. La intuición sintetizante, es menos simple y más rar. Es necesario el conjunto de observaciones y de experiencia recogidas por la ciencia positiva y sobre todo por una reflexión del espíritu sobre el espíritu". ⁽²⁵⁾

Esta reflexión y síntesis supone un esfuerzo sobre el que hemos hablado al referirnos a la experiencia como método de la metafísica. Delhomme lo califica con estas palabras: "Es un esfuerzo doloroso que violenta la naturaleza y que no puede ser sostenido largo tiempo...supone la decisión libre por la cual se interrumpe la acción útil y es estrictamente personal e imprevisible...no es dada de una vez por todas puede comportar interrupciones y es susceptible de grados". ⁽²⁶⁾ Bergson nos lo expresa con sus propias palabras: "Ocurre de otro modo si nos instalamos de una vez, por un esfuerzo de intuición, en el transcurso concreto de la duración". ⁽²⁷⁾

Con términos diversos y expresivos es caracterizada también la intuición bergsoniana: la intuición creadora es una emoción, es simpatía, es un retorno a lo inmediato, a lo real

y a lo vivido. (28) y (29)

Esta intuición es sensible e intelectual. Bergson defiende ambas frente al planteamiento kantiano que niega la posibilidad de la intuición intelectual: "Sería sin dejar el dominio de la intuición esto es, de las cosas reales, individuales y concretas procurar bajo la intuición sensible una intuición intelectual. Sería atravesar la envoltura material de las cosas por un poderoso esfuerzo de visión mental e ir a leer la formula, invisible a los ojos, que desenvuelve y manifiesta su materialidad". (30)

c) Intuición e instinto, inteligencia e instinto, intuición e inteligencia.

Existe una relación entre la intuición y el instinto tal como lo entiende Bergson: "Es al interior mismo de la vida a donde nos conducirá la intuición, quiere decir el instinto que llega a ser desinteresado, consciencia de él mismo, capaz de reflejarse sobre su objeto y alargarse indefinidamente. (31)

La intuición está en la línea del instinto y éste en la línea de la vida: "Aunque no pertenezca al dominio de la inteligencia, el instinto no está situado fuera de los límites del espíritu". (32) El filósofo se inclina a ver en el instinto una potencia próxima por ciertos lados a la intuición, un conocimiento espontáneo de lo concreto más justo en cierto sentido que el conocimiento intelectual. "Esto le hace mirar al instinto como un modo de conocimiento heterogéneo al entendimiento como una intuición natural en estrecha relación con la vida". (33)

Toda señal de instinto es una virtualidad de intuición, porque la intuición no es otra cosa que el desenvolvimiento

del instinto en conocimiento explícito.

El instinto es el conocimiento innato de una cosa.⁽³⁴⁾ El instinto coincide con la vida.⁽³⁵⁾ Es una vuelta hacia la vida en su sentido más completo: "El instinto es el que está más cerca de la vida, el instinto es el élan vital mismo captado en las breves claridades de la materia...El instinto es la vida misma, es en su esfera propia un conocimiento absoluto, y una manera de gnosís"⁽³⁶⁾ "la vida comporta dos clases de acción: la acción sobre la materia viva y la acción sobre la materia bruta. A estas dos cosas de acción corresponden dos ordenes de conocimiento, el instinto y la inteligencia".⁽³⁷⁾

Otro de los caracteres por el que hay una relación entre la intuición y el instinto es la simpatía. "El instinto es simpatía, dice Bergson, si esta simpatía pudiese ampliar su objeto y también reflexionar sobre sí misma nos daría la clave de las operaciones vitales lo mismo que la inteligencia desarrollada y enderezada nos introduce en la materia".⁽³⁸⁾ El conocimiento pleno de la realidad están en la línea del instinto y de la simpatía.

Existe una diferencia entre instinto e inteligencia, del mismo modo que la hay entre inteligencia e intuición.

La inteligencia y el instinto se oponen y se completan. Las interrelaciones entre ambos son estudiados ampliamente por Bergson en el cap. II de la Evolución creadora.⁽³⁹⁾ "El instinto posee la ventaja de encontrarse en el mismo sentido que el movimiento vital mientras que la inteligencia es de signo contrario, es la organización de la materia".⁽⁴⁰⁾

El instinto y la inteligencia son dos líneas divergentes de la evolución, no se dan separados. Llega a decir Berg-

son: "Hay cosas que solo la inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí misma, no encontrará jamás. Estas cosas sólo las encontraría el instinto, pero él no las buscará jamás". (41)

La caracterización de la línea del instinto y de sus notas nos lleva a profundizar en el sentido de la intuición y de la experiencia, del mismo modo que se aclara el papel de la intuición y de la experiencia al señalar las diferencias con la inteligencia aunque este tema lo trataremos más ampliamente en el capítulo siguiente.

En el plano de la vida hay una divergencia entre intuición e inteligencia así como hay una complementariedad en el plano del conocimiento. El orden geométrico inherente a la materia que es el objeto propio de la inteligencia, resulta automáticamente de una interrupción o de una inversión del orden vital que es el objeto de la intuición. "Intuición e inteligencia representan dos direcciones opuestas del trabajo consciente, la intuición marcha en el mismo sentido que la vida, la inteligencia marcha así en sentido inverso y se encuentra así naturalmente regulada sobre el movimiento de la materia". (42) Podría sin embargo llegar a afirmarse que la inteligencia es una parada de la intuición y que la intuición es una forma plena de inteligencia, su forma superior. Esta tesis es defendida por varios de los comentadores de Bergson (43) que defienden al autor de una acusación de antiintelectualismo.

Otra relación entre ambas es aquella que se lleva a cabo por la posibilidad de hacer fluidos los conceptos y la necesidad de ellos para expresar las intuiciones.

NOTAS: PARTE II - CAPITULO II

- (1) Las ideas que exponemos a continuación han sido tomadas de un curso de doctorado titulado "La experiencia", dado por el profesor Rábade el curso 1970-71.
- (2) Cf. RABADE ROMEO, S., Hume y el fenomenismo moderno. Gredos. Madrid, 1975, p. 178 ss.
- (3) Estas ideas son resumen del capítulo II del libro de RABADE ROMEO, S., Kant, problemas gnoseológicos de la razón pura. Gredos. Madrid, 1969, p. 40 ss.
- (4) Cf. MARTINS, D., La intuición como método en la Metafísica. C.S.I.C. Madrid, 1943.
- (5) ZARAGUETA, J., La intuición en la filosofía de Henri Bergson. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1941.
- (6) P.M., p. 1285.
- (7) JANKELEVITCH, U., Bergson. P.U.F. París, 1959, p. 180.
- (8) P.M., p. 1273.
- (9) P.M., p. 1396 ss.
- (10) ALAIN DE LATTRE. Remarques sur l'intuition como principe regulateur de la connaissance chez Bergson. Etudes bergsonniennes, VII, (1966), p. 195-215.
- (11) MEYER, F., La pensée de Bergson. Bordas. París, 1969. p. 23.
- (12) BARTHELEMY-MADAULE, R.M., Bergson adversaire de Kant. o.c., p. 75.
- (13) MARTINS, D., La intuición como método. o.c., p. 117.
- (14) L'intuition philosophique. E.C., p. 1364.
- (15) MARTINS, D., Bergson. La intuición como método en la metafísica. o.c., p. 10.
- (16) M.M., p. 214.
- (17) TROTIGNON, P., L'idée de vie chez Bergson. o.c. p. 262.
- (18) INGARDEN, E., L'intuition bergsonienne et le probleme phenomenologique de la constitution. Bergson et nous. Bulletin. (17-19 mai 1959), p. 163-169.
- (19) P.M., p. 1273.
- (20) Cfr. MOURELOS, G., o.c., p. 64 ss.
- (21) P.M., p. 1271-1278.
- (22) MEYER, F., La pensée de Bergson. o.c., p. 93.
- (23) DELHOMME, J., Durée et vie chez Bergson. Etudes bergsonniennes II (1949), p. 174.
- (24) P.M., p. 1328.
- (25) Cf. MOURELOS, G., Bergson et les niveaux de réalité. PUF París, 1964, p. 65.
- (26) DELHOMME, J., o.c., p. 261; TROTIGNON, o.c., p. 261.
- (27) GASTON, J., Bergson et Teilhard de Chardin. Bulletin (167-169), p. 167.
- (28) DELHOMME, J., Durée et vie chez Bergson. o.c., p. 179.
- (29) La pensée et le mouvant. E.C., p. 1418.
- (30) P.M., p. 1327.
- (31) Cfr. P.M., p. 1395.

- (30) MARTINS, D., Bergson. La intuición como método en la metafísica. o.c., p. 18.
- (31) DELHOMME, J., Durée et vie chez Bergson. o.c., p. 85.
- (32) E.C., p. 643.
- (33) THEAU, J., La critique bergsonienne du concept. PUF. o.c., p. 422.
- (34) Cf. E.C., p. 620 ss.
- (35) Cf. TROTIGNON, P., o.c., p. 238 y CHAHINEL, La durée chez Bergson. . Nouvelles. París, 1970, p. 57.
- (36) JANKELEVITCH, V., Bergson. o.c., p. 152-153.
- (37) THIBAUDET, A., Le bergsonisme. Ed. Nouvelle Revue française. 4^a edición. París, 1923, p. 10.
- (38) E.C., p. 645.
- (39) E.C., p. 609-635.
- (40) DELHOMME, J., Durée et vie chez Bergson. o.c., p. 173.
- (41) E.C., p. 623.
- (42) E.C., p. 721.
- (43) HUSSON, L., o.c., p. 97 ss., 121 ss., 130 ss. THEAU, J., o.c. TROTIGNON, P., o.c., p. 264 ss. THIBAUDET, A., o.c. p. 10 ss., BARTHELEMY-MADAULE, R.M., o.c. p. 198 ss.

CAPITULO III: CARACTERISTICAS DEL CONOCIMIENTO EXPERIENCIAL
EN BERGSON.

Al tratar de caracterizar el concepto bergsoniano de intuición creemos que nos hemos acercado a su concepto de experiencia, porque como ya dijimos ambos términos son utilizados por Bergson indistintamente y muchos de los caracteres con los que califica la intuición son caracteres propios del concepto de experiencia.

Este término de experiencia tiene un sentido amplio, cae bajo él todo conocimiento verdadero capaz de seguir las "sinuosidades de lo real" tanto internas como externas con lo que a la hora de caracterizarlo nos referiremos a él, para pensar en capítulos posteriores los distintos tipos de experiencia contemplados por Bergson y la relación del término con otros fundamentales en su filosofía.

Podría hablarse en Bergson de experiencia humana en el sentido más pleno y total de la palabra bajo cuyo título se engloban tanto los aspectos teóricos como prácticos, cognoscitivos como vitales y los diversos ámbitos acerca de los cuales es posible la experiencia: metafísica, científica, moral, mística.

Nos interesa la experiencia en el plano cognoscitivo y vamos a tratar de ver si los caracteres que habitualmente se conceden a la experiencia se dan o no en la experiencia bergsoniana.

Puede ser entendida la experiencia como origen y fundamento del conocimiento y como conjunto de conocimiento adquiridos, supone la adquisición de conocimientos en virtud de la presencia inmediata a nuestro espíritu de un dato que no es

idéntico al espíritu.

Los caracteres que pueden considerarse comunes a todo tipo de experiencia son: la adquisición receptiva, la inmediatez entre dato y sujeto y cierta concreción.

La adquisición receptiva supone unas interacciones entre sujeto y objeto, una apertura del sujeto a lo experimentado, una contraposición a los procedimientos racionales (lo analizaremos al ver las relaciones entre sujeto y objeto en la experiencia bergsoniana).

1. Inmediatez.

Empezaremos por analizar la inmediatez. Es el carácter más problemático. Va relacionado con la receptividad y con el concepto de conciencia o de sujeto. Frente a una conciencia pasiva y vacía la receptividad e inmediatez son totales, no así frente a una conciencia activa o cargada, que interfe-
riría en la experiencia.

La inmediatez supone la presencia del objeto ante el sujeto. Se contraponen el mundo de lo intuitivo, de lo dado al mundo de lo discursivo. Mundo de la experiencia es el mundo de la intuición. Si inmediatez quiere significar negación de un proceso mental de elaboración discursiva se puede hablar de inmediatez en la experiencia, pero habrá que ver si esta inmediatez es pura.

Lo que hace problemática la inmediatez es que el sujeto tiene que asumir los datos y la conciencia que se enfrenta al dato tiene una cierta maduración por acumulación de experiencias anteriores con lo cual existe una cierta mediación. Podríamos afirmar que la inmediatez existe aunque no sea plena, es lo que diferencia el conocimiento experimental

frente al discursivo.

Es muy difícil seguir un orden lógico en el planteamiento que Bergson hace de la inmediatez, trataremos de organizar sus afirmaciones desde diversos ángulos para ver si se puede hablar o no de una inmediatez en el conocimiento experimental de Bergson y en que sentido.

a) Captación de lo Absoluto, de la duración y la vida.

Lo inmediato es lo Absoluto. "Al separar este velo interpuesto volveremos a lo inmediato y tocamos un absoluto".⁽¹⁾ La inmediatez primera es la inmediatez del espíritu, el ha definido la intuición como vimos anteriormente como "el conocimiento del espíritu por el espíritu". "La presencia inmediata del objeto al sujeto de donde parte la metafísica bergsoniana no es una presencia inmediata cualquiera, es la presencia interior, como la del espíritu al espíritu".⁽²⁾

Lo que es captado inmediatamente es lo real en su simplicidad y totalidad, la duración que es inmediatamente dada a la conciencia; para alcanzar la duración y el movimiento hay que abandonar el análisis y dejarse instruir de modo directo o intuitivo por la experiencia inmediata, aclarando, extendiendo y profundizando la percepción que la conciencia tiene de ella misma, "la intuición inmediata nos muestra el movimiento en la duración y la duración fuera del espacio".⁽³⁾

La intuición nos hace coincidir con la vida en lo que ella tiene de contacto directo e inmediato. El absoluto, la duración, la vida son en Bergson diversos modos de expresar el contenido de la experiencia inmediata.

El concepto de inmediato parece que ha precedido en Bergson al uso de la palabra intuición. En 1889 habla de los Datos

inmediatos de la conciencia y en Materia y Memoria (1896) la captación del yo por él mismo en su totalidad dinámica y en su duración interior es aún llamada inmediata y no intuitiva. En el Ensayo da un valor metafísico al conocimiento intuitivo de lo inmediato⁽³⁾ y su doctrina de la duración rompe la barrera establecida por Kant, al menos en el dominio de la conciencia interna entre el fenómeno y el ser en sí. Tener conciencia de la duración es captar en su fuente lo que somos y lo que nos hacemos, ver desde dentro, como él es, un modo de actividad o de causalidad realmente dado en la experiencia. "Los datos inmediatos de la conciencia serán también la captación por la conciencia atenta a su propio movimiento, lo que marca en ella el paso, el movimiento vital de la naturaleza".⁽⁵⁾

Esta immediatez de la que Bergson habla no es una immediatez total, es un punto de partida difícil de lograr. Chevalier afirma "Los hechos, nos decía Bergson, son nuestra gran luz, son ellos los que deciden entre teorías adversas, pero no ha de creerse, nos decía que basta con abrir los ojos para verlos: es preciso por el contrario mirarlos atentamente, nada más difícil de establecer que un hecho, que un dato inmediato".⁽⁶⁾

b) Inmediatez y reconstrucción.

Los datos inmediatos pasan a ser producto de una reconstrucción con lo que pierden su carácter de immediatez, y ponen de manifiesto su ambigüedad porque son producto de una per-versión, y punto de partida de la reflexión.

Se precisa un esfuerzo para captarlos. Dice Lacombe, uno de los críticos de Bergson "lo que debía ser objeto de una intuición es producto de una reconstrucción. Bergson ha conducido a deformar los hechos como la teoría asociacionista

pero no en una dirección opuesta. Desde el momento en que en el Ensayo Bergson formulaba su tesis sobre la duración, abandona la observación positiva para comprometerse en el camino de las construcciones metafísicas. Es verdad que no piensa que era necesario elegir puesto que quería constituir una metafísica positiva". Esta ambición era injustificada".⁽⁷⁾ Nos parece dura y extrema la crítica de Lacombe aunque si pensamos que la inmediatez en la experiencia conseguida por Bergson es relativa y que su intento de lograr un conocimiento experiencial total ajustado a la realidad no puede ser realizado plenamente, aunque sobre todo esto volveremos más adelante.

Para profundizar en lo que Bergson entiende por inmediatez habría que clarificar que entiende por "datos inmediatos". Trotignon hace una buena caracterización de ello. "Los datos inmediatos de la conciencia no deben ser considerados como representaciones de algo, sino como estados de la naturaleza del yo, o mejor aún como la naturaleza llegando a ser consciente en mí de su devenir" "no son cosas dadas a la conciencia, y si son inmediatos no quiere decir que los alcancemos sin necesidad de una vuelta, de una mediación, pues es necesario un esfuerzo reflexivo para captarlos".⁽⁸⁾ Es necesario un reencuentro con los datos inmediatos más allá del conocimiento útil. "Podríamos separarnos del espacio, sin salir de la extensión y habría entonces un retorno a lo inmediato".⁽⁹⁾

Este movimiento de vuelta es necesario porque la conciencia ha perdido la intuición y la visión primitiva, la atención es un movimiento de vuelta a la simplicidad fundamental.

"El movimiento de vuelta de la conciencia hacia su verdad y hacia la vida absoluta en ella que había olvidado y abandonado se vuelve necesario por el hecho de que lo inmediato

no es lo inmediatamente alcanzado". (10)

Esta última afirmación nos parece trascendental porque pone de manifiesto que puede hablarse de una cierta inmediatez aunque no sea una inmediatez total. Delhomme hace una afirmación semejante y la razona de la siguiente manera "no puede ser dado totalmente si por dado se entiende lo hecho. No hay en mí una obra ya hecha, hay una cierta continuidad y dirección de atención, de un movimiento hacia, de una intencionalidad sin cesar renovada". (11)

Se trata por tanto más allá del conocimiento útil de reencontrar la experiencia inmediata que sería un conocimiento de lo real. "Todo conocimiento matemático, lógico, intelectual no es más que un conocimiento útil pero anteriormente a esta deformación de lo real que el espíritu ha operado a causa de las necesidades prácticas, hay una intuición inmediata, una percepción directa de lo real, la meta del psicólogo es llegar a reencontrar lo inmediato más allá de lo útil. En estos términos define su método en la última parte de Materia y memoria y antes en el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. (12)

c) Sentidos y características de la inmediatez.

Trataremos ahora de ver que sentido tiene la palabra inmediato en Bergson y que características le son propias. Inmediato significa un conocimiento simple, intuitivo y directo de experiencia, lo que es actualmente dado a la conciencia. "No es la captación del yo en él mismo, ni de la vida en sí, sino su aparición y su apercepción en la unidad fluente de su movimiento. Así en la inmediatez será lo que yo vivo, el estado de conciencia que será captado como un viviente". (13)

En Materia y Memoria el término intuición califica la percepción de los datos inmediatos, no es ésta una denominación exclusiva sino que se encuentran numerosos equivalentes: conocimiento inmediato, experiencia inmediata, percepción inmediata. visión inmediata lo que nos aclara un poco sobre el sentido de esta palabra.

Lo inmediato puede tener dos sentidos, lo inmediato como lo que es actualmente dado a la conciencia, este sentido es defendido por la psicología escocesa, para Read eso es lo real, la realidad de la memoria, de la libertad son hechos de experiencia inmediata, hay otro sentido de la palabra, el conocimiento inmediato son los datos primitivos de la conciencia, este concepto domina en la psicología empirista y utilitaria inglesa, según esto lo que se llama dato inmediato de la conciencia es en el fondo un cierto conjunto de conceptos que nosotros elaboramos partiendo del estado actual de nuestra conciencia y por el cual definimos el estado primitivo.

Podríamos preguntarnos con Berthelot "¿cuál de los dos sentidos es el de Bergson? En ciertos puntos parece aproximarse a la noción de los escoceses (en Materia y Memoria), necesidad de volver al sentido común para descartar las dificultades artificiales.. En otros puntos cuando trata de explicar la naturaleza de la inteligencia Bergson adopta los métodos de razonamiento de la psicología empirista y adopta la significación que ella da a la palabra inmediato (por ej. como explica la formación de la idea de intensidad y la idea de número y de tiempo homogéneo en el Ensayo". (14)

Existe una cierta ambigüedad en el concepto inmediato empleado por Bergson porque pasa indistintamente del concepto de lo inmediato como lo actualmente dado a lo inmediato como lo primitivo. En el curso de la duración de la socie

dad francesa de Filosofía (en 1908) a propósito del término inmediato, Bergson distingue dos clases de conocimiento: una por conceptos, donde hay separación entre lo que se conoce y es conocido, otro por intuición inmediata, donde el acto de conocimiento coincide con el acto generador de la realidad". (15)

Martins, otro de los comentaristas de Bergson haciendo un análisis de su utilización del término inmediato afirma que hay dos acciones contrarias del término "conocimiento puro" y "conocimiento hecho" que podrían relacionarse con lo inmediato como lo actualmente dado y lo primitivo.

El "conocimiento puro" o despojado de todo aquello que no viene del objeto mismo y por tanto infalible y perfecto (tal sería el sentido de inmediato en el título de la obra de Bergson Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia y conocimiento que nos es dado ya hecho por el sentido común y de nosotros mismos. En este segundo sentido lo inmediato en vez de ser "conocimiento puro" es por el contrario el punto de partida de un análisis crítico y en él descubrimos mucho trabajo inconsciente y hereditario de interpretación y construcción". (16)

Existe una immediatez primitiva cuando Bergson afirma que aprehendemos en la intuición lo real antes de la intervención deformativa de la inteligencia, este tipo de conocimiento es dinámico, y coincide con el acto generador de la realidad.

Podríamos señalar varias características de lo inmediato según Bergson. El caracter permanente de lo inmediato siendo la realidad captada en ello algo que se está haciendo "lo inmediato, los datos primitivos de la conciencia y entre ello el capital, la "tensión de la duración" es lo que per-

manece como permanentemente fugitivo". (17)

Lo dado en la inmediatez es plural y heterogéneo "lo dado es verdaderamente plural y se defiende por su irreductible variedad contra los intentos de un intelecto que se compla ce solamente en la monotonía de las grandes mensurables". (18)

"Las intuiciones inmediatas coinciden en el fondo son la realidad misma afirma Bergson." (19)

Lo inmediato no significa siempre la claridad: "lo esencial del conocimiento metafísico de la nueva filosofía es como en todo conocimiento intuitivo su inmediatez y no su transparencia o distinción. Puede haber intuiciones claras y distintas pero siempre serán de un objeto inmediatamente presente en el sentido estricto de la expresión. Todo el conocimiento intuitivo parte, por tanto, de una presencia aprehendida, aunque confusa, pero directamente sin género alguno de interferencia o raciocinio. Intuición confusa por ejemplo la intuición de nosotros mismos en nuestros actos". (20)

Podríamos preguntarnos ahora ¿cómo alcanzar lo inmediato? Ya hemos contestado en parte a ello al afirmar que lo inmediato es objeto de una intuición directa o una vuelta a los datos primitivos desde lo útil como objeto de la inteligencia por una mediación o reflexión. Podemos afirmar también que lo inmediato no es lo pasivamente soportado, existe una receptividad por parte del sujeto y el sujeto tiene una participación activa en su captación. "La conciencia no es para Bergson el lugar de las representaciones, sino un movimiento que se esclarece el mismo trazando el camino". "Los datos inmediatos de la conciencia serán también la captación por la conciencia atenta a su propio movimiento". (21) Esta actividad se da en la intui-

ción directa, como afirma el propio Bergson y hemos dicho anteriormente, y en la vuelta a lo inmediato por la reflexión porque como dice Le Roy "toda percepción concreta se ofrece al análisis como una mezcla indisoluble de elementos contruidos y de datos revelándose solo esto a través de lo construido". (22)

El valor cognoscitivo de lo inmediato en Bergson es pleno. "No hay conocimiento más que de lo inmediato o a partir de lo inmediato a condición de volver a ello sin cesar". (23) El propio Bergson en la discusión en la sociedad francesa de filosofía sobre el término llega a decir: "lo inmediato se justifica y vale por si mismo" "decir que el conocimiento viene del sujeto y que impide al conocimiento inmediato ser objetivos, es negar apriori, la posibilidad de dos especies muy diferentes de conocimiento, la una estática por conceptos donde hay una separación entre lo que se conoce y lo que es conocido, y la otra dinámica por intuición inmediata, donde el acto de conocimiento coincide con el acto generador de la realidad". (24)

En Materia y Memoria expone las razones por las que da al conocimiento inmediato un valor privilegiado... "¿el conocimiento inmediato no encontraría entonces en si mismo su justificación y su prueba si se pudiese establecer que estas dificultades, estas contradicciones, estos problemas nacen sobre todo de la figuración simbólica que recubre la reflexión, figuración en que se ha convertido para nosotros la realidad misma, cuyo espesor solo puede alcanzar a penetrar, un esfuerzo intenso, excepcional? (25)

Podríamos concluir este apartado afirmando que existe una inmediatez en el conocimiento experimental, que esta inmediatez es directa respecto de las intuiciones primeras y esta mediatizada en cierto sentido porque es el resultado

de una vuelta desde lo útil por la reflexión. Volveremos sobre el tema al estudiar las relaciones entre experiencia y conciencia y experiencia y memoria porque, según vimos, la inmediatez depende del concepto de conciencia y de que todo conocimiento sea en parte el resultado de la acumulación de experiencias anteriores por medio de la memoria, algo que juega en Bergson un papel fundamental.

2. Concreción.

a) Captación de lo real, individual.

Otro de los caracteres fundamentales del conocimiento experimental es la concreción como captación de lo real individual. "Una existencia no puede ser dada más que en una experiencia. Esta experiencia se llamará visión o contacto, percepción exterior en general si se trata de un objeto material, tomará el nombre de intuición cuando se apoye en el espíritu".⁽²⁶⁾ La misma idea la recoge con otras palabras en Las dos fuentes de la moral y la religión: "de un modo general estimamos que un objeto que existe es un objeto que percibimos o que podemos percibir. Es pues dado en una experiencia real o posible...la experiencia establecerá que tal objeto o ser existe fuera de la idea elaborada".⁽²⁷⁾

Si el conocimiento experimental es una captación de la duración concreta, una visión del objeto desde dentro, una coincidencia con él en lo que tiene de único e inexpressable, tiene que ser un conocimiento de lo concreto, concreto, que no es lo singular como opuesto a lo universal o al todo, porque la realidad no es un conjunto de seres singulares ni existen cortes en ella, la realidad es algo que se va haciendo, que es devenir, está en movimiento y toda consideración puntual de ella es una abstracción. "El

bergsonismo es un nominalismo de lo virtual, un nominalismo paradójico según el cual la duración, el movimiento, la tendencia pueden ser objeto de un conocimiento particular aunque extralógico". (28)

Si el conocimiento experimental es un conocimiento concreto, habrá que plantear la cuestión de lo individual uno de los más complejos en Bergson.

Trotignon uno de sus comentadores, hace un estudio exhaustivo del tema que vamos a resumir. (29)

Para comprender el resultado de una duración vivida es necesario dice Bergson haber pasado por todas sus fases, coincidir con ella "vosotros no probáis así que Pablo ha previsto la acción de Pedro, constataís que Pedro ha actuado como lo ha hecho porque Pablo ha llegado a ser Pedro". (30) Este texto elimina la confusión entre la concepción de las cosas espaciales y la captación de la forma viviente.

Este ser viviente que es captado solamente si yo lo vivo, si yo soy, es mi yo..la singularidad del yo es la individualidad. Con esto parece posible la experiencia del yo pero se presentan otros problemas" ¿cómo determinar que existen otros individuos puesto que cada uno tendrá su esencia propia y solo la existencia de esta esencia permite saber lo que es esta esencia en el interior sin representaciones?. Si realmente solo la individualidad viviente existe en el sentido absoluto del término, la vida ¿podrá ser captada por esas individualidades más que como el género abstracto que les es común?.

Aquí nos aparece la originalidad y fecundidad de la filosofía bergsoniana, es la de mostrar que las dificultades

desaparecen si se pone el problema al nivel de la vida..
Supone que cada individualidad se capta inmediatamente
como una, entre una infinidad de otras, que la vida que
yo capto en mí es inmediatamente captado como no pudiendo
existir más que bajo la forma de una pluralidad indefinida.

Significa, que cada individualidad debe conservar en ella
la marca de la existencia de las otras como virtualidad
que podría desarrollar y haber perdido en cierta manera
en ella, la totalidad de la que parece que ella lleva parte.
Un examen de la noción de individuo muestra que el
individuo no puede existir más que en estado plural, que
cada individualidad se aísla de otros y exige a los
otros que cada uno marcha como totalidad de la vida, pero
la repetición que no puede equivaler al todo sirve
simplemente a este Todo a transmitirse a él mismo así
el examen de mi propia vida podría revelarme, si yo miro
atentamente a mi interior, el mismo movimiento de extrañamiento,
de proliferación y de reducción a la unidad por
producción de una nueva individualidad, movimiento que
caracteriza toda vida.

La irreversibilidad de la vida aparece como divergencia
infinita. Cada nivel reproduce en sí con una nueva complejidad
las divergencias de las que nace el grupo de
tendencias de las que constituye una de las direcciones.

La explicación de este punto la realiza Bergson en La evolución creadora.
Explica como el élan contiene en él
dos tendencias entremezcladas que divergen por el choque
del flujo descendente de la materialidad y del flujo remontante
de la vida. La multiplicidad de la vida estalla en una gavilla
de nuevas divergencias.

La noción de individualidad biológica es relativa y moviente, difícil de definir, "en tanto que la subdivisión de la materia en cuerpos aislados es relativa a nuestra percepción, en tanto que la constitución de sistemas cerrados de puntos materiales es relativa a nuestra ciencia, el cuerpo vivo ha sido aislado y cerrado por la naturaleza misma. Se compone de partes heterogéneas que se completan unas a otras. Realiza funciones diversas que se implican unas o otras. Es un individuo y de ningún otro objeto, incluso del cristal, puede decirse otro tanto, ya que un cristal no tiene ni heterogeneidad de partes ni diversidad de funciones. Sin duda resulta difícil determinar, incluso en el mundo organizado, lo que es individuo y lo que no lo es".⁽³¹⁾ En otro texto de la Evolución creadora dice también Bergson: "Concluamos, pues, diciendo que la individualidad no es nunca perfecta, que resulta difícil y a veces casi imposible precisar lo que es individuo y lo que no lo es, pero que la vida no deja de manifestar por ello una búsqueda de individualidad y que tiende a constituir sistemas naturalmente aislados, naturalmente cerrados".⁽³²⁾

La individualidad biológica es susceptible de pasar por una infinidad de grados: "Se verá que la individualidad encierra una infinidad de grados y que en ninguna parte, ni siquiera en el hombre, se realiza plenamente".⁽³³⁾

La noción de individualidad psicológica no es sin duda más fácil de definir, pero es captada directamente, en el interior, en el movimiento de mis actos creadores. El movimiento en el tiempo es la afirmación de mi singularidad de individuo psicológico. La pluralidad indefinida de individualidades biológicas y la pluralidad indefinida de individualidades psicológicas no son de la misma naturaleza.

Las individualidades psicológicas resultan de la reflexión, pues por la conciencia pervertida los otros son puras re peticiones exteriores del yo, pero en verdad la pluralidad indefinida de virtualidades aparecen en mí como virtualidades que yo no he podido realizar...la simpatía, la posibilidad captar y comprender los sentimientos de otros no puede tener más fundamento que la virtualidades anteriores en mí. Se puede decir que por esta propiedad de mi subjetividad yo estoy en relación más con la vida como élan absoluto que con la vida particular de mi propio cuerpo.

Comprenderse a sí mismo es indisolublemente reencontrar la vida como positividad de mi propio devenir y mi propio devenir como diferencial de la vida absoluta.

El conocimiento de la experiencia como conocimiento de lo concreto coge por tanto toda la realidad porque en toda ella se puede hablar de individualidad según hemos visto, y de las interacciones que hay entre ellas: "La individualidad no es pues percibida ni como objeto en el mundo, ni como sujeto puro en mí, pero siempre, como este doble movimiento de creación y de vuelta de la criatura a su principio por la interioridad de lo vivido". (34)

"La idea verdadera de la realidad debía coincidir, debía ser un duplicado intelectual de ella. Y como la realidad es concreta...debía ser una idea individual". (35)

"El conocimiento de lo concreto se definirá por una dosis exactamente equivalente de intuición, es decir de captación de lo real en su diferencia y su unicidad y de inteligencia, de conocimiento de lo real en su identidad y su cantidad". (36)

La experiencia es por tanto la captación de lo real concreto en su diferencia. Este función la lleva a cabo la memoria: "la memoria es la que distingue e individualiza en oposición al cuerpo, percepción global de las semejanzas, ella es el recuerdo de las diferencias".⁽³⁷⁾

b) Inducción.

En la experiencia como conocimiento de lo concreto tiene un papel importante el método de la inducción⁽³⁸⁾ al que nos hemos referido anteriormente. Tiene una relación con la experiencia en la medida en que se entienda como estudio sucesivo de cuestiones particulares de la pluralidad real más que como el método que llega a leyes comunes a todos los casos particulares, así sería un método propio de las realidades físicas del orden geométrico no adecuado para las cuestiones vitales, del orden vital que guardan profundas diferencias entre ella y se caracterizan por la heterogeneidad.⁽³⁹⁾

El valor del conocimiento experimental concreto no ha sido valorado suficientemente como afirma el propio Bergson. Al hablar de la validez de determinados hechos psíquicos de telepatía y de la no posibilidad de ser estudiados como los fenómenos psíquicos o físicos lo que lleva a determinados sabios a no considerarlos científicos dice: "Encuentro el mismo sentimiento, el mismo desdén de lo concreto, en el fondo de las objeciones que se eleva contra tal o cual de vuestras conclusiones".⁽⁴⁰⁾ "Notad que el pensamiento real, concreto, vivo, es cosa de la que los psicólogos nos han hablado muy poco hasta aquí, porque ofrece difícil presa a la observación interior. Lo que se estudia de ordinario bajo este nombre es mucho menos el pensamiento mismo que una imitación artificial obtenida al reunir imágenes e ideas".⁽⁴¹⁾

La experiencia como captación de lo concreto "es este movimiento por el cual nosotros vamos hacia el objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente in-expresable". (42)

3. Subjetividad-objetividad. Papel activo del yo.

Vamos a tratar de plantearnos ahora las interrelaciones sujeto-objeto en la experiencia, sabiendo que al tratar de analizar el problema hacemos una distinción que no se da en la realidad porque según Bergson el conocimiento intuitivo y experimental se caracteriza por una coincidencia entre el sujeto y lo conocido, en la medida que lo propio del yo y de la realidad exterior es la duración y ésta es algo que se va haciendo y no es algo dado.

Existe de hecho una interacción sujeto-objeto en todo conocimiento y es importante el papel del sujeto en todo conocimiento experimental. La experiencia es selectiva y depende de la situación pensante del sujeto. El sentido y la significación de la experiencia no la tienen los datos sino que nosotros se la conferimos al intepretarlos. A partir de la filosofía moderna todo conocimiento experimental tiene cierto caracter sintético como integrador de lo dado y lo puesto, habrá que ver en que medida y proporción se realiza la aportación de ambos polos.

La experiencia tiene que ver siempre con una conciencia, con un sujeto y éste en la medida en que es algo singular, complejo, cambiante se proyecta en el conocimiento que perdería cierta objetividad si por objetividad se entiende la manifestación de las características de lo real que se reflejan en el sujeto como en un espejo.

El sujeto tiene ciertamente un caracter dinámico podríamos

decir que estructurante en general, habrá que ver si existen en él unas estructuras apriori que condicionen el conocimiento.

En esta breve introducción se han puesto de manifiesto varios problemas que trataremos de analizar en Bergson, si se puede diferenciar entre sujeto y objeto en el conocimiento y en que medida, si la distancia entre ambos es progresiva en la medida en que se pasa de la experiencia interior a la exterior, que papel tiene la actividad del yo en el conocimiento; lo que pondremos de manifiesto a través de expresiones utilizadas por Bergson como: el esfuerzo intelectual, el esquema dinámico, la reflexión crítica y si puede hablarse en su concepto de la experiencia de elementos apriori en el sujeto.

Todo conocimiento real de orden filosófico es coincidencia real con la interioridad de las cosas. "Conocer una cosa absolutamente, dice Bergson, es conocerla desde dentro de sí misma, como simple, conocerla relativamente es conocerla desde fuera, en función de otra cosa, como compuesta" (43) En este conocimiento interior de las cosas coincide o tiende a coincidir el sujeto con el objeto: "El conocimiento cambiará de naturaleza para alcanzar el movimiento, no pudiendo verle, fotografiarlo o constatarlo coincidirá con él, se hará movimiento es decir, que en este orden las distinciones entre lo que conoce y lo conocido, lo verdadero y lo real se desvanecen". (44).

Esta identificación entre sujeto y objeto en el verdadero conocimiento que es el intuitivo o experimental se lleva a cabo por una penetración recíproca entre ambos. "Hay una sola realidad desigualmente densa y que en todos sus grados puede ser objeto de una intuición verídica, cuando el ritmo del sujeto coincide con el del objeto con tal que re

nunciemos a los signos que hacen las naturales y necesarias distinciones".⁽⁴⁵⁾ Bergson afirma "El pensamiento es un movimiento indivisible...el pensamiento no se detiene.. Dejad de lado las reconstrucciones artificiales del pensamiento, considerad el pensamiento mismo, encontraréis ahí menos estados que direcciones y vereís que es esencialmente un cambio continuado y continuo de dirección interior que tiende sin cesar a traducirse por cambios de dirección exterior, quiero decir por acciones y gestos capaces de dibujar en el espacio y de expresar metafóricamente de cierto modo, las ideas y venidas del espíritu".⁽⁴⁶⁾

El conocimiento experimental modélico del todo otro conocimiento es la intuición que el sujeto realiza de sí mismo con lo que parece que hay una preponderancia del sujeto en la valoración que Bergson hace de él frente al objeto, si por objetos entendemos la realidad exterior: "No existe un conocimiento de la cualidad más que por un yo que dura. Pues la duración es captada en el interior. La inteligencia prolonga nuestros sentidos, en el conocimiento exterior de la materia, del espacio, de la cantidad, la intuición prolonga la percepción en el interior de la conciencia, ella es el conocimiento del espíritu y permite por tanto la experiencia del valor, del tiempo y de la cualidad".⁽⁴⁷⁾

Bergson no opone principios a los hechos experimentales, opone hechos de experiencia directa a apriori teóricos. Este conocimiento interior modelo del exterior está basado en la observación, aunque para Lacombe uno de los interpretes de Bergson esto no está tan claro: "Queda por preguntarse si este conocimiento filosófico de la vida interior tal y como nos lo ofrece el bergsonismo está fundado únicamente sobre la observación, si no es producto de razonamientos y de interpretaciones discutibles, construcción

más que constatación". (48)

Vamos a plantearnos ahora el análisis de las distintas expresiones con las que Bergson se refiere al papel activo del yo en el conocimiento y al proceso del mismo: esfuerzo intelectual, el esquema dinámico, la reflexión crítica y los elementos a priori.

a) El esfuerzo intelectual.

Bergson dedica un estudio así titulado recogido en La energía espiritual (49) y hace referencia a él, en otras múltiples ocasiones. El esfuerzo es algo inherente al conocimiento porque las intuiciones inmediatas y continuas solo son el punto de partida y siempre se necesita una actividad para volver a la intuición primitiva. Emplea múltiples imágenes para ponerlo de manifiesto a las cuales nos hemos referido en este mismo trabajo.

En el estudio al que hemos aludido la expresión "el esfuerzo intelectual" está relacionada muchas veces con la del esquema dinámico que luego analizaremos: "El esfuerzo intelectual para interpretar, comprender, atender, es por tanto, el movimiento del "esquema dinámico" en la dirección de la imagen que le desenvuelve. Es una transformación continua de relaciones abstractas, sugeridas por los objetos percibidos, en imágenes concretas capaces de recubrir estos objetos... El sentimiento del esfuerzo de intelección se produce en el trayecto del esquema a la imagen" (50)

Este esfuerzo, comenta Bergson, se da en todo tipo de conocimiento y en los diversos planos que podemos diferenciar en él: conocimiento por los sentidos, la evocación automática y voluntaria por la memoria, en el conocimiento intelectual, incluso en la intuición en la que el sujeto siempre tiene un papel activo y el esfuerzo realiza la función de

preparar el terreno para se pueda volver al conocimiento experimental primitivo.

Relacionando el esfuerzo con la memoria dice Bergson: "el esfuerzo de la memoria parece tener por esencia desarrollar un esquema si no simple, al menos concentrado, en una imagen de elementos distintos y más o menos independientes unos de otros".⁽⁵¹⁾ "El esfuerzo de evocación consiste en convertir una representación esquemática, cuyos elementos se interpenetran, en una representación imaginativa cuyas partes se yuxtaponen".⁽⁵²⁾

"Por el "esfuerzo intelectual" que la oposición de la especulación y de la acción, de ver y de querer, es trascendida, el esquema dinámico coloca el objeto en el movimiento que le engendra: conocimiento de las cosas en la duración (paso del esquema a las imágenes que es una recreación del objeto) conocimiento del espíritu en el acto libre, donde coinciden existencia y conciencia de existir (es entonces el espíritu que se retoma sobre su propia materialidad como ella es dada y que se engendra él mismo".⁽⁵³⁾

El trabajo intelectual, dice Bergson, es el movimiento del espíritu que puede, en ciertos casos, acompañarse de un sentimiento de esfuerzo: "trabajar intelectualmente consiste en conducir una misma representación a través de planos de conciencia diferentes en una dirección que va de lo abstracto a lo concreto, del esquema a la imagen".⁽⁵⁴⁾

b) Esquema dinámico.

Es otra de las expresiones con las que Bergson caracteriza la actividad y el proceso del conocimiento y que considera unido normalmente al esfuerzo intelectual, con lo que destaca en él los aspectos más dinámicos y más intensos. (112-

mada a los recuerdos, comprehensión, invención creadora).

El esquema dinámico tiene la potencia del comienzo "Es la punta del alma".⁽⁵⁵⁾ Se ha definido como "una fotografía mental o como un acompañamiento interior".⁽⁵⁶⁾

"El camino de desdolvimiento del pensamiento no es para Bergson unicamente el del análisis y la síntesis sino el de un esquematismo dinámico y orgánico y abarca todos los niveles de la realidad del pensamiento que engendra modos de expresión diferentes traduciéndose como emoción unas veces, otras como imagen, otros como concepto.

La noción de lo racional cambia así a través de esta filosofía, pues lo racional aparece por sus raíces mismas como orgánicamente religado a lo irracional y como suspendido todo entero a un universo de libertad creadora y de élan vital".⁽⁵⁷⁾

Este esquema dinámico tiene en potencia todo el desarrollo del pensamiento, expresa el carácter orgánico de la filosofía bergsoniana.

Se puede llegar a decir que "el dinamismo implicado por el desenvolvimiento del esquema ha permitido al filósofo abrazar en un movimiento único el racionalismo del concepto, el empirismo psicológico de la imagen, la teoría de las tendencias, considerando sus elementos constitutivos, conceptos, imágenes, impulsos elementos, no como oposición de unos con otros sino como manifestación de un mismo pensamiento cuando pasa de un plano de conciencia a otro".⁽⁵⁸⁾

Esta concepción del esquema dinámico se puede considerar como la ilustración y aplicación concreta de la filosofía de la intuición. Bergson inaugura un método que coincide

con el movimiento mismo del espíritu cuando va del interior al exterior y viceversa.

El esquema dinámico, como su nombre indica coloca al objeto en el movimiento que lo engendra: "Entendemos por esto que la representación contiene menos las imágenes mismas que la indicación de lo que debe hacerse para reconstruirlas". (59)

El esquema según Bergson puede ser invariable o cambiante con lo que se acentúa su carácter de orientador de la actividad del conocimiento, de su dirección: "En otros términos en lugar de un esquema único, de formas inmóviles y rígidas, cuya concepción distinta se da de una vez, puede haber un esquema elástico o móvil, cuyos contornos rehúsa detener el espíritu porque espera su decisión de las imágenes mismas que el esquema debe atraer para darse un cuerpo. Pero ya sea fijo o móvil el esquema, es durante su desenvolvimiento en imágenes cuando surge el sentimiento del esfuerzo intelectual". (60)

El esquema no es una idea "es menos una cosa pensada que un movimiento de pensamiento, menos un movimiento que una dirección". (61)

Es fundamentalmente una aportación de la memoria: "en un sentido es el recuerdo mismo, que tiende a hacerse imagen y que en esta forma de tendencia hace su reingreso en la conciencia pero que por otro no es aún una imagen definida. El adjetivo dinámico de tendencia". (62)

Tiene que ver con el recuerdo puro: "El recuerdo puro se distingue de la imagen porque no tiene nada especial, porque sus elementos en lugar de ser exteriores unos o otros, están implicados unos en otros, forman un conjunto indiviso susceptible de extenderse, de desparamarse en imágenes". (63)

Es representativo del todo: "Nosotros partimos de una representación única, simple e indivisa que no es ni un extracto ni un resumen, sino en esquema representativo de to do que contiene en estado de implicación recíproca lo que la imagen desarrollará en partes exteriores unas a otras, es en estado abierto, lo que la imagen es en estado cerrado, presenta en términos de devenir dinámicamente lo que las imágenes nos dan en estado estático". (64)

A través del esquema dinámico se lleva a cabo un movimiento de interiorización: "Es el movimiento de este esquema el que nos conduce de la superficie de las cosas al interior de la conciencia, hacia el yo fundamental desde donde nos remontamos de nuevo hacia la superficie". (65)

Esta imagen del esquema dinámico es utilizado por Bergson en La energía espiritual del mismo modo que utiliza la del "cono móvil" en Materia y Memoria (cap. II y III) sobre la que volveremos después: "la duración bergsoniana sería este cono, este esquema dinámico, es decir la conciencia moviéndose todo a lo largo de una dirección vertical, que une el yo profundo al mundo exterior y no un simple transcurso". (66)

Son muy distintas las valoraciones que se han hecho de esta expresión bergsoniana, para Mourellos es la imagen clave, hilo conductor de interpretación del bergsonismo, para Sar te peca de ambigüedad: "En la época en que Bergson concibe su teoría, el esquema dinámico realiza un gran avance sobre el asociacionismo...A la luz de tesis nuevas el esquema dinámico aparece como un esfuerzo aún muy tímido...Sin duda es ya una organización sintética y es mejor que una simple asociación de imágenes. Pero se buscaría en vano en Bergson, una descripción positiva de la intencionalidad que le constituye. Tal es la ambigüedad constante del di-

namismo bergsoniano: síntesis melódicas pero sin acto sintético, organizaciones sin poder organizador. Tal es el esquema dinámico: dinámico sin duda, al modo de una fuerza o de un torbellino". (67)

c) Reflexión crítica

La actividad del sujeto en el conocimiento bergsoniano, se pone también de manifiesto en la reflexión crítica, de la que hablamos al plantearnos el tema de la intuición: "La intuición, puntualiza Bergson, es reflexión. Pero no se trata de la reflexión ordinaria de la inteligencia que es redoblamiento, representación de la realidad en el espacio... La reflexión intuitiva es cosa muy distinta, es el retorno de la inteligencia sobre sí misma y sobre la vida que la produce" (68) es una vuelta al conocimiento propio.

En esta actividad del sujeto podríamos afirmar que existen elementos aprioricos que confieren significación a la experiencia.

Podría considerarse apriori el papel que puede jugar la memoria sobre lo que volveremos mas adelante, como acumulación en la conciencia de conocimientos anteriores, porque según Bergson el pasado es conservado íntegramente y en toda experiencia está presente la memoria. "El apriori del conocimiento no reside en una forma definitiva que alterara irremediablemente todo dato, la totalidad de la memoria personal colora diversamente nuestra experiencia según la tonalidad del ánimo, y a través de los desgarrones de un pasado que frecuenta perpetuamente nuestra acción, entrevemos por las claridades la naturaleza verdadera de las cosas". (69)

Existe para Delhomme un apriori defendido por Bergson en diversos planos que condicionan el enfrentamiento con la vi

da y por tanto el conocimiento: un apriori biológico, corporal y de la inteligencia. (70)

Podríamos afirmar para concluir que existe objetividad y subjetividad en el conocimiento de una relación enriquecedora. En la discusión sobre el término inmediato en la sociedad francesa de filosofía se le formula a Bergson esta objeción: "El conocimiento desnudo, despojado de lo que no es el objeto mismo parece una imposibilidad. El sujeto no puede excluirse y eliminarse de su propio conocimiento. Hay siempre en el objeto algo que viene del sujeto. Es lo que impide todo dado inmediato objetivo", a lo que Bergson contesta, "Esta crítica implica que la conciencia no alcanza más que lo subjetivo y que lo inmediatamente dado es necesariamente lo individual. Pero uno de los principales objetos de Materia y memoria y de la Evolución creadora es precisamente establecer lo contrario. En el primero de estos libros se muestra que la objetividad de la cosa material es inmanente a la percepción, que nosotros tenemos, y se toma esta percepción en estado bruto y de forma inmediata. En el segundo se establece, que la intuición inmediata capta de la esencia de la vida tanto como la de la materia. Decir que el conocimiento viene del sujeto y que esto impide que todo conocimiento inmediato sea objetivo, es negar apriori, la posibilidad de dos especies muy diferentes de conocimiento, una estática por conceptos... otra dinámica por intuición inmediata". (71)

4. Evolución del concepto de experiencia a través de sus obras

La experiencia es el hilo conductor a través del cual tratamos de comprender la filosofía de Bergson. Existe una profundización en este método a través de sus obras.

Creemos que hay más evolución en cuanto al contenido del mé-

todo experimental que en cuento a valoración del mismo. Bergson tuvo claro desde el principio, que una filosofía positiva y un conocimiento verdadero de lo real, tenían que apoyarse en la experiencia, en la experiencia y en la intuición. En su afán de permanecer fiel a los hechos y a lo real empezó por aplicar la experiencia a los datos inmediatos de la conciencia para terminar en su última obra por extender la experiencia al terreno moral y místico, pasando por una profundización de la experiencia del yo en Materia y Memoria y una ampliación del método a toda la realidad externa en al Evolución creadora.

El método se fué profundizando en Bergson: "Tensión, concentración, tales son las palabras por medio de las cuales caracterizábamos un método que requiere del espíritu, para cada nuevo problema un esfuerzo enteramente nuevo. No habríamos podido obtener jamás de nuestro libro Materia y Memoria, que precedió a la Evolución creadora una verdadera doctrina de evolución (no hubiese sido más que su apariencia) no de nuestro Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, una teoría de las relaciones del alma y el cuerpo como la que expusimos a continuación en Materia y Memoria (no habríamos tenido más que una construcción hipotética), ni de la pseudofilosofía a la que estábamos sujetos antes de los Datos inmediatos, es decir de las nociones generales almacenadas en el lenguaje, las conclusiones sobre la duración y la vida interior que presentamos en este primer trabajo. Nuestra iniciación en el verdadero método filosófico data del día en que rechazamos las soluciones verbales y encontramos en la vida interior un primer campo de experiencia". (72)

Existe por tanto un avance progresivo en el método bergsoniano y una ampliación de campos, como él mismo nos dice en el texto anterior, en el que nos hace también un resumen de los principales temas de sus obras que detallaremos a continua-

ción.

Existe una evolución pregresiva en el pensamiento que se va manifestando a través de sus obras y que veremos de un modo esquemático. Sobre todo es de notar el cambio efectuado durante los años que siguieron a la salida de la Escuela Normal, de 1881 a 1883 expresado por el mismo en una carta dirigida a James el 9 de mayo de 1908 en la que dice: "Yo estaba imbuido hasta entonces por las teorías mecanicistas a las que había sido conducido, en buena hora, por la lectura de Spencer filósofo al que yo me adhería casi sin reserva. Mi intención era consagrarme a lo que ahora se llama filosofía de las ciencias, y por esto a la salida de la Escuela Normal yo había emprendido la tarea de examinar alguna de las nociones científicas fundamentales. Fué la noción de tiempo tal como interviene en mecánica o física la que cambiaría todas mis ideas. Me di cuenta de que el tiempo científico no dura...y que la ciencia positiva consiste esencialmente en la eliminación de la duración. Este fué el punto de partida de una serie de reflexiones que me llevaron gradualmente a abandonar lo que yo había aceptado hasta entonces y a cambiar completamente el punto de vista". (73)

A partir de este giro su filosofía tendrá como objetivo fundamental la búsqueda del tiempo real, de la durée; y todas las intuiciones, análisis y conceptos fundamentales irán determinados por esta meta.

Van abriéndose paso a través de sus obras los conceptos fundamentales que hacen posible ese intento: intuición, duración, conciencia, libertad, evolución etc. Su filosofía es un movimiento en espiral, afirma gráficamente uno de sus interpretes⁽⁷⁴⁾ y va ganando en densidad según se avanza de los Datos Inmediatos de la conciencia, hasta Las dos

fuentes de la Moral y la Religión pasando por Materia y Memoria y La Evolución creadora.

Podría señalarse su itinerario intelectual a través de los temas de los que va ocupándose en sus obras y que versan sobre campos cada vez más amplios: "es reenviado por la naturaleza de las cosas tanto como por su propia elección a una reflexión sobre la duración, después sobre la conciencia, después como consecuencia de sus tesis sobre la libertad, a un estudio de la relación entre cuerpo y espíritu, antes de poder retomar sus búsquedas sobre la evolución". (75)

Existe una interrelación entre sus obras principales. La evolución creadora tiene una perspectiva más amplia que las anteriores. En la Ensayo se lleva a cabo un estudio sobre la conciencia y la libertad. En Materia y Memoria el tema se amplía al hombre concreto, a la relación entre el alma y el cuerpo y en la Evolución creadora se plantea el problema de la vida, la extensión de la duración al universo material. Se podría afirmar que pasa de la mecánica a la psicología, de ésta a una filosofía positiva o metafísica y de aquí a una filosofía de la naturaleza.

Vamos a intentar dar un planteamiento de conjunto de cada una de sus obras para que nos sirva de marco y acercamiento al punto central de nuestro estudio, sabiendo que al hacerlo solo daremos una visión aproximada, dada la riqueza de sus planteamientos, lo complejo y muchas veces ambiguo de sus expresiones y que aunque el estudio de sus temas es conocienzudo y detallado, es un filósofo vitalista, muy poco encajable en esquematismos. Traicionaríamos su pensamiento si pretendiéramos alcanzarle así, quizás lo único que debemos hacer es "tratar de mirar en la dirección que Bergson nos muestra". (76)

El Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia es una psicología nueva y a la vez una obra de filosofía, inicio de la filosofía positiva pretendida por Bergson. En ella se lleva a cabo fundamentalmente una crítica sobre el mecanicismo, la psicofísica y el asociacionismo. El centro de la obra es la descubrimiento de la duración interior, que nos pone en contacto con el yo profundo. Esto es una tarea de vuelta o de reconversión llevada a cabo por un esfuerzo para volver a acceder a los datos inmediatos en su verdadera realidad. Es una reconquista del yo.

En la primera parte ataca el problema de la intensidad de los estados psíquicos y la confusión de la cualidad y la cantidad. La vida psíquica es heterogénea y de naturaleza cualitativa. Pone de manifiesto el peligro continuado de confundir nuestra experiencia interior vivida con los cuadros y símbolos de nuestras representaciones, de sustituir "la impresión cualitativa que nuestra conciencia recibe por la interpretación cuantitativa que nuestro entendimiento da de ella".⁽⁷⁷⁾ Debemos romper los hábitos de juzgar la vida a través de sus representaciones simbólicas y buscar la cualidad propia de la existencia viviente que solo se da en la experiencia. Abrir un camino por la crítica para captar lo inmediato. Se toma en ella el estado psicológico en su singularidad.

En la 2ª parte nos hace pasar a la multiplicidad de los estados de ciencia. Crítica el tiempo homogéneo que como el número implica la noción de espacio, la exteriorización de la conciencia que lleva a la matematización de este tiempo. Esta crítica nos pone en camino de alcanzar la duración, como algo vivido, no medible, cualidad pura, esencia del yo profundo. Para encontrar la duración concreta o vivida es necesario atravesar la representación habitual que nos hacemos del tiempo. La multiplicidad de los estados de con-

ciencia es cualitativa y dinámica. La duración es progreso, variación de cualidad, continuidad de cambio, penetración mutua de presente y pasado, heterogeneidad pura. La duración es creación (este tema lo desarrollará posteriormente). Captar la duración es conocer en su génesis la fuente de lo que somos, saberse libre.

La libertad constituye el centro de su obra tal y como él mismo pone de manifiesto en la Introducción, El tema es desarrollado en la 3ª parte. Rechaza el determinismo y el libre albedrío. Para Bergson la libertad será un progreso dinámico en el que el yo y los motivos están en continuo devenir. Esta libertad está en relación íntima con la persona que se realiza a través de ella. "Actuar libremente es tomar posesión de sí, volverse a colocar en la pura duración, de aquí que la libertad y la duración son casi sinónimos. La libertad no se puede definir pero sí caracterizar "Conviene llamar libre a todo acto que emana del yo y solamente del yo, el acto que lleva la señal de nuestra persona es verdaderamente libre". (78)

Bergson en este obra lleva a cabo una fenomenología descriptiva de los principales hechos psicológicos contiene en germen una metafísica que luego será desarrollada por él mismo. Lleva a cabo en ella una profundización de la observación interior y podemos decir que adopta un positivismo espiritualista. Podríamos concluir que afirma la realidad de la vida interior como pura cualidad, pura duración y pura libertad.

Materia y Memoria es la obra más compleja y más genial de Bergson, situada entre el Ensayo y la Evolución creadora sirve de puente entre ambas en la medida en que ella se profundiza el planteamiento de la primera sobre la duración, se lleva a cabo la metafísica incoada en el Ensayo y

se pasa en la Evolución creadora a una extensión del concepto de la duración a toda la realidad.

El objeto fundamental de este estudio lo pone de manifiesto Bergson en el prólogo: "Este libro afirma la realidad del espíritu, la realidad de la materia y trata de determinar la relación entre ambos con un ejemplo preciso, el de la memoria".⁽⁷⁹⁾ Hace una crítica del idealismo y del realismo clásico, y aunque defiende el dualismo no acepta tampoco el paralelismo entre los hechos psíquicos y corporales.

El primer capítulo lleva a cabo una consideración de la materia como un intermedio entre Descartes y Berkeley, ya que no puede ni reducirse a la extensión, ni hacerla interior al espíritu. "La materia para nosotros, dirá Bergson, es un conjunto de imágenes".⁽⁸⁰⁾ De aquí que se lleva a cabo en este capítulo una profundización en el concepto de imagen, su diferencia de la representación y la concepción del cuerpo, como una imagen privilegiada centro de todas las demás. Esto enlazará con el estudio de la percepción y el recuerdo y el papel fundamental del cerebro. Las consecuencias de todos estos planteamientos se sacarán en el capítulo cuarto.

Los capítulos centrales son el segundo y tercero. En el segundo se plantea la relación del cuerpo con el espíritu. Hace un planteamiento experimental del tema a través de la observación. Un camino para llevarlo a cabo es la memoria y algunas de sus enfermedades afasias lo que le hará plantearse el papel del cerebro como órgano de atención a la vida, la oposición a las localizaciones y la crítica del asocianismo. Hace en este tema una crítica del materialismo y del paralelismo. Para Bergson, el espíritu es soli-

dario del cerebro pero lo excede por todas partes.

En el capítulo tercero se define la relación de la memoria espiritual al organismo, la memoria recuerdo como la pura espiritualidad. La memoria es el camino de acceso al interior del tiempo bergsoniano, lo que enlace esta obra con el Ensayo; esto le permite dar una visión vertical y en profundidad del tiempo bergsoniano por intermedio de la filosofía de la memoria.⁽⁸¹⁾ Esta obra es como hemos dicho el enlace entre el tiempo psicológico del Ensayo y el tiempo de la vida de la Evolución creadora.

La Evolución creadora tiene una perspectiva amplia. Dilata a las dimensiones del universo las intuiciones del Ensayo y Materia y Memoria, profundiza las relaciones entre la materia y la conciencia en el interior de la vida. Nuestra vida interior se nos había aparecido como cualidad pura, intuición y libertad, como creación continua, en la Evolución creadora se palican estos caracteres a la vida en todas sus formas. De la duración interior se pasa a la duración cósmica cuyos caracteres fundamentales son la evolución y la creación.

Como en todas sus obras anteriores hay en ésta también un aspecto crítico dirigido contra el mecanicismo y el finalismo, enemigos del verdadero evolucionismo, según Bergson. El mismo nos expresa el contenido de la obra en una página resumen al final de ella. "Esta evolución es lo que deberíamos encontrar... El filósofo debe ir más lejos que el sabio. Haciendo tabla rasa de lo que no es más que un símbolo imaginativo, verá que el mundo material, se resuelve en un simple flujo, en una continuidad de fluencia, en un devenir. Y se preparará así a encontrar la duración real allí donde es más útil encontrarla, en el dominio de la vida y de la conciencia... se inserta en el movimiento evolu-

tivo para seguirlo hasta en sus resultados actuales, en lugar de recomponer artificialmente estos resultados con sus propios fragmentos. Esta nos parece ser la función característica de la filosofía". (82)

Este evolucionismo tiene como fuerza impulsora el élan vital. Una sola impulso que tiene caminos de evolución divergentes, cuyas manifestaciones fundamentales son el instinto y la inteligencia, el instinto va en la línea de la vida y la inteligencia de la materia. El drama de la evolución es una lucha del impulso vital contra la materia donde es clave el concepto de creación.

La Evolución creadora tiene como punto de partida la meditación sobre la duración que ocupa las primeras páginas, de aquí se pasa a un planteamiento sobre la existencia y la naturaleza. El desarrollo sigue un ritmo oscilante.

En el primer capítulo se realiza un estudio de conjunto sobre la vida y su evolución, caminando hacia la intuición del élan vital, la inducción es un camino progresivo hacia esta intuición. La evolución, nos dirá Bergson, procede del mismo modo que el devenir psicológico, siendo movido desde dentro, según el mismo género de finalidad.

En el capítulo segundo se llevará a cabo un estudio de las grandes líneas divergentes, a través de las cuales la vida evoluciona. A la génesis de la inteligencia y la materia está dedicado el capítulo tercero. En el segundo se realiza una descripción psicológica y en el tercero una génesis metafísica.

Lo más fundamental del capítulo cuarto es la crítica que realiza de los sistemas metafísicos que se han desarrolla-

do a través de la historia y que para Bergson caen en el error de elaborar una metafísica abstracta apoyada sobre un mecanismo cinematográfico del conocimiento, que no alcanza la realidad que es devenir y movimiento.

Sobre "Quid Aristóteles de loco senserit" aparecida como tesis complementaria en 1889 y "Duración y simultaneidad" en 1922 sobre la teoría de la relatividad de Einstein, no ofreceremos aquí una visión de conjunto, porque nos hemos referido a ellas en la introducción, al estudiar las relaciones entre Bergson y Aristóteles por una parte y Einstein por otra. Volveremos a ellas en la medida en que aporten datos interesantes en relación con el tema de la experiencia, que es el centro de nuestro trabajo.

Las dos fuentes de la moral y la religión es la última obra fundamental de Bergson. Tiene un enlace con la Evolución creadora. Bergson había descubierto que la vida consiste en un impulso de conciencia que atraviesa la materia, la moral y la religión revelan la esencia de ese impulso y su expresión más alta, última expresión de la experiencia, que culminará en la experiencia mística.

Las dos fuentes de la moral son la obligación y la aspiración que dan lugar a la moral cerrada y a la moral abierta. Ve en las obligaciones morales, una manifestación de la presión social. Su ética es una creación, una emoción en el punto de partida. Desarrolla así uno de los conceptos fundamentales en la experiencia ética.

En el planteamiento de la religión realiza una diferencia fundamental entre la religión estática y dinámica que se centran en el mito y la magia por una parte y la mística por otra.

Entre la colección de ensayos y conferencias realizada por Bergson en 1919 y que lleva el título genérico de la Energía espiritual destacan La conciencia y la vida y El alma y el cuerpo donde Bergson se plantea fundamentalmente problemas psicológicos y metafísicos. En el primero pretende la elaboración de una metafísica positiva fundada en la experiencia, el descubrimiento de líneas de hechos que conducen a probabilidades cuya convergencia desemboca en una cuasi certidumbre.

Bajo el título Pensamiento y lo moviente se recogen también algunos temas importantes como El desarrollo de la verdad, La intuición filosófica y la Introducción a la metafísica.

Completan estas publicaciones de Bergson obras menores, fragmentos, correspondencia recogidas por PUF bajo el título de Mélanges.

Una vez resumidos cuales son los temas fundamentales de cada una de sus obras, vamos a ver cuál es el sentido y y contenido del término experiencia en cada una de ellas.

En los Datos inmediatos de la conciencia la experiencia tiene como objeto fundamental los hechos psicológicos en su heterogeneidad cualitativa e intensidad,⁽⁸³⁾ de ellos se pasa al yo caracterizado como duración concreta y como libertad.⁽⁸⁴⁾ En el Ensayo la experiencia es lo inmediato: "Este era el propósito en primer lugar de permanecer en los hechos, de no abandonar el campo de la experiencia. En realidad el primer ensayo se podrá considerar como la caracterización de ciertos hechos, de ciertos datos, inmediatos de conciencia".⁽⁸⁵⁾

A través de estos hechos psicológicos nos introducimos según Bergson en el yo profundo caracterizado como conciencia. Este sería el término descubierto en esta primera obra, que analizaremos posteriormente: "Es necesario ir a la búsqueda del tiempo perdido. La experiencia privilegiada en la cual se revela en su pureza la duración real no es el espectáculo del mundo exterior el que nos la da, sino la vuelta sobre la intimidad de la propia conciencia". (86)

La experiencia de la que habla Bergson en el Ensayo es la experiencia interior que será profundizada en Materia y Memoria y en las obras posteriores. Esta experiencia interior es el resultado de un esfuerzo, es el conocimiento del yo por sí mismo: "Es necesario que se llame a una reflexión profunda, que se acompañe de un acto libre para volver a tomar posesión de sí. Actuar libremente es retomar posesión de sí, colocarse en la duración". (87)

Se realiza una profundización y una extensión de la experiencia en Materia y Memoria al espíritu y la materia, después de una crítica detallada del paralelismo psicofísico y de las localizaciones cerebrales. Para algunos de los críticos de Bergson existe aquí un paso al límite por que según ellos se pierde contacto con la experiencia para afirmar principios que no son experimentables. Bergson se defiende de la acusación en la reunión del 2 de mayo de 1901 en la sociedad francesa de filosofía en la que se discute sobre Paralelismo psicofísico y metafísica positiva donde afirma que "la percepción pura y el recuerdo puro están bien lejos de ser simples construcciones del espíritu". (88) El yo profundo es captado en la memoria que es el espíritu, el tiempo interno y la duración. Si que la profundización de la experiencia interior aunque empieza una valoración de la experiencia exterior con el

estudio de la percepción, el cuerpo y la imagen.

Memoria y percepción son las dos formas fundamentales de experiencia en esta obra: "Digamos primero, que si se toma posición por la memoria, es decir, por una supervivencia de imágenes pasadas, estas imágenes se mezclarán constantemente a nuestra percepción del presente y podrán incluso sustituirla. Porque no se conservan mas que para hacerse útiles: en todo instante completan la experiencia presente enriqueciéndola con la experiencia adquirida y como ésta va agrandándose sin cesar, terminará por recubrir y por sumergir a la otra". (89)

Esta experiencia es total⁽⁹⁰⁾ y es una experiencia metafísica.⁽⁹¹⁾ La experiencia no es aquí un conocimiento inmediato sino una vuelta, un retorno desde lo útil marcado por la inteligencia: Bergson quiere ir "a buscar la experiencia en su fuente, o bien por encima de ese giro decisivo por el cual, haciendo un viraje en el sentido de nuestra utilidad, llega a ser propiamente la experiencia humana"⁽⁹²⁾ "la metafísica no es otra cosa que el espíritu humano esforzándose por liberarse de las condiciones de la acción útil y por llegar a ser de nuevo pura energía creadora".⁽⁹³⁾

En la Evolución creadora la experiencia se extiende a toda la realidad, es una experiencia de la duración cósmica, del devenir, de la vida. Es una filosofía de la plenitud empírica. Relaciona la filosofía de la conciencia, de la naturaleza y la metafísica.

Podríamos afirmar que existe en esta obra una teoría de la vida que es una filosofía de la intuición y una teoría de la inteligencia que es una metafísica de la materia.

Son continuas las afirmaciones de que la experiencia se extiende a toda la realidad: "La facultad de conocer se supone no obstante coextensiva a la totalidad de la experiencia".⁽⁹⁴⁾ "Es preciso hacer un llamamiento al buen sentido, es decir, a la experiencia continua de lo real, para desviar las consecuencias deducidas y adaptarlas a las sinuosidades de la vida".⁽⁹⁵⁾

El contenido y la extensión de la experiencia a este nivel se centra, como hemos dicho, en la duración cósmica y el devenir: "¿Pensamos alguna vez la verdadera duración? Aquí será necesaria también una toma de posesión directa. No alcanzaremos la duración por un rodeo: es preciso instalarse en ella de una vez"⁽⁹⁶⁾ "la experiencia nos pone en presencia del devenir".⁽⁹⁷⁾

Desde el punto de vista de la experiencia son interesantes el conjunto de conferencias artículos y ensayos por propio Bergson bajo los títulos de La energía espiritual y El pensamiento y lo moviente. En ambos se lleva a cabo un desarrollo de lo que supone la experiencia metafísica y la metafísica positiva.

En la conferencia La conciencia y la vida recogida en la Energía espiritual nos explica las interrelaciones entre materia y conciencia: la conciencia penetra la materia lo que la hace experimentable;⁽⁹⁸⁾ nos habla de la experiencia como alegría y creación y de la experiencia del artista y del moralista.⁽⁹⁹⁾ Existe un enlace con la Evolución creadora y hay en ella intuiciones que anuncian Las dos fuentes de la moral y la religión.

Las tesis de Materia y Memoria son profundizadas en El alma y el cuerpo, conferencia pronunciada en 1912 y recogida también en la Energía espiritual. "La observación

y la experiencia nos permiten afirmar cierta relación entre el cerebro y la conciencia", ⁽¹⁰⁰⁾ afirma en ella la existencia de la experiencia interior y exterior". ⁽¹⁰¹⁾

Los escritos más interesantes respecto al tema de la experiencia son los recopilados bajo el título del "Pensamiento y lo moviente". Bergson mismo dice que estos escritos descansan fundamentalmente en el método que debe recomendarse al filósofo. ⁽¹⁰²⁾

La experiencia viene expresada la mayoría de las veces con la palabra intuición, término que Bergson tardó en utilizar por creer que estaba unido a planteamientos clásicos con los cuales no estaba de acuerdo.

Describe con detalle cuales son las características de una metafísica positiva centrada en la experiencia y cómo es esta posible. Todo el conjunto de artículos y conferencias está lleno de citas en este sentido, a las que nos hemos referido en el planteamiento correspondiente de este tema, son expresivos en este sentido los títulos de algunas de estas conferencias y ensayos a los cuales nos hemos referido frecuentemente: La intuición filosófica, La percepción del cambio, Introducción a la metafísica.

La última gran obra de Bergson: "Las dos fuentes de la moral y la realidad" se refiere fundamentalmente a la experiencia llevada al terreno de la moral y la religión. Existe un planteamiento detallado de la emoción moral ⁽¹⁰³⁾ y de la experiencia mística a la que nos referiremos detalladamente en otro capítulo de este trabajo.

Creemos que Bergson ha defendido un único método en todas sus obras y este es la experiencia, tenemos que analizar más detalladamente si este deseo e intento de permanece

fiel al método en el conocimiento de toda la realidad es algo posible o solo un deseo no conseguido totalmente.

NOTAS: PARTE II - CAPITULO III

- (1) P.M., p. 1269.
- (2) MARTINS, D., o.c., p. 37
- (3) D.I., p. 76.
- (4) Cf. THEAU, J., o.c., p. 39 ss.
- (5) TROTIGNON, P., o.c., p. 94.
- (6) CHEVALIER, J., Conversaciones con Bergson. o.c. p. 24.
- (7) LACOMBE, R., La psychologie bergsonienne. Alcan París, 1933., p. 231-232.
- (8) TROTIGNON, P., o.c., p. 91 ss.
- (9) M & M, p. 323.
- (10) TROTIGNON, P., o.c., p. 95.
- (11) DELHOMME, J., Vie et consciencie de la vie. o.c., p. 144.
- (12) BERTHELOT, R., Un Romantisme utilitaire. Le pragmatisme chez Bergson. II tome. Felix Alcan. París, 1913. p. 208.
- (13) TROTIGNON, P., o.c. p. 396.
- (14) BERTHELOT, R., o.c. p. 209 ss.
- (15) Mélanges, p. 772.
- (16) MARTINS, D., o.c., p. 134 ss.
- (17) FERRATER MORA, J., Introducción a "Las dos fuentes de la Moral y la Religión". Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1946, p. 41
- (18) JANKELEVITCH, V., o.c., p. 146.
- (19) M.M., p. 214.
- (20) MARTINS, D., o.c., p. 36.
- (21) TROTIGNON, P., o.c., p. 95.
- (22) LE ROY, E., o.c., p. 34.
- (23) BARTHELEMY-MADAULE, R.M., Bergson adversaire de Kant. o.c., p. 66.
- (24) Mélanges, p. 773.
- (25) M.M., p. 323-324.
- (26) P.M., p. 1292.
- (27) D.S., p. 1180.
- (28) JANKELEVITCH, V., Bergson. PUF. París, 1959, p. 218.
- (29) Cf. TROTIGNON, P., o.c., p. 160-165.
- (30) D.I., p. 126.
- (31) E.C., p. 504.
- (32) E.C., p. 506.
- (33) E.C., p. 504.
- (34) TROTIGNON, P., o.c., p. 565.
- (35) MARTINS, D., o.c., p. 94.
- (36) LATTRE, A., Remarques sur l'intuition comme principe regulateur de la connaissance chez Bergson. Etudes bergsoniennes VII. (1966), p. 207.
- (37) DELHOMME, J., o.c., p. 152.
- (38) Cf. THEAU, J., o.c., p. 514.
- (39) Cf. E.C., p. 676 ss.
- (40) E.S., p. 865.
- (41) E.S., p. 848.

- (42) LATTRE, A. de., o.c., p. 195.
- (43) CHEVALIER, J., Conversaciones con Bergson. o.c. p. 27.
- (44) DELHOMME, J., Durée et vie chez Bergson. Etudes II, (1949) 132-190, p. 178.
- (45) JANKELEVITCH, V., o.c., p. 180.
- (46) E.S., p. 848-849.
- (47) FRESSIN, A. La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty. Société d'édition d'enseignement supérieur. Sorbonne Paris, 1967, p. 298.
- (48) LACOMBE, R., La psychologie bergsonienne. o.c., p. 9.
- (49) E.S., p. 930-957.
- (50) E.S., p. 946.
- (51) E.S., p. 940.
- (52) E.S., p. 941.
- (53) DELHOMME, J., Durée et vie dans la philosophie de Bergson. o.c., p. 153.
- (54) E.S., p. 948.
- (55) JANKELEVITCH, V., o.c., p. 113.
- (56) " V., " p. 117.
- (57) MOURELOS, G., o.c., p. 62.
- (58) " G., " p. 63.
- (59) E.S., p. 937.
- (60) E.S., p. 948.
- (61) Cf. DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 23.
- (62) MATHIEU, V., Bergson, il profondo e la sua espressione. Guida Editori. Napoli, 1971, p. 165.
- (63) LACOMBE, R., o.c., p. 71.
- (64) " R., " p. 71.
- (65) MOURELOS, G., o.c., p. 95.
- (66) MOURELOS, G., o.c., p. 93.
- (67) SARTRE, J.P., L'imaginaire, PUF. 1940. p. 83., citado por MOURELOS, p. 219.
- (68) LEVEQUE, G., Bergson. Herder. Trad. Alejandro Esteban. Barna, 1975., p. 99.
- (69) JANKELEVITCH, V., o.c., p. 107.
- (70) Cf. DELHOMME, G., Vie et conscience de la vie. o.c. p. 49, 59, 62.
- (71) Mélanges. E.C., p. 773.
- (72) P.M., p. 1329-30.
- (73) Mélanges. PUF. Paris, 1972, p. 765-766.
- (74) THEAU, J., La critique bergsonienne du concept. PUF. Privat. Toulouse, 1968. p. 173.
- (75) THEAU, J., o.c., p. 339-340.
- (76) Cf. BARLOW, M., El pensamiento de Bergson. F.C.E. Trad. María Martínez. México 1968. p. 11.
- (77) Cf. BARLOW, M., o.c. p. 39.
- (78) D.I., p. 113.
- (79) Prólogo a Matière et mémoire. E.C., p. 161.
- (80) Avant propos. Matière et mémoire. E.C., p. 161.

- (81) Cf. MOURELOS, G., Bergson et les niveaux de réalité. PUF. Paris, 1964. p. 108.
- (82) E.C., p. 806-807.
- (83) D.I., p. 50 ss.
- (84) Cf. D.I., p. 69 ss.
- (85) MATHIEU, V., o.c., p. 21 y Cf. MEYER, o.c., p. 24.
- (86) MEYER, F., o.c., p. 23.
- (87) WAHL, J., Bergson. Les cours de Sorbonne. 1969. p. 155.
- (88) Mélanges. E.C., p. 463 ss.
- (89) M.M., p. 213.
- (90) M.M., p. 311.
- (91) M.M., p. 167.
- (92) M.M., p. 321.
- (93) M.M., p. 167.
- (94) E.C., p. 657.
- (95) E.C., p. 675.
- (96) E.C., p. 747.
- (97) E.C., p. 760.
- (98) Cf. E.S., p. 831.
- (99) Cf. E.S., p. 832, 834.
- (100) Cf. E.S., p. 842.
- (101) Cf. E.S., p. 844.
- (102) Avant-propos de La pensée et le mouvant. E.C., p. 1249.
- (103) Cf. Les deux sources de la morale et de la religion. E.C., p. 1003 ss.

CAPITULO IV: COMUNICABILIDAD DE LA EXPERIENCIA.1. Incomunicabilidad directa.

En este capítulo planteamos uno de los problemas más difíciles de resolver dentro del bergsonismo. Si como hemos dicho repetidas veces el verdadero y único método filosófico es la experiencia o intuición y ésta consiste en una visión directa, interna de la realidad realizada por el yo, es imposible una comunicabilidad a otros que no tergiversen sus caracteres fundamentales y originarios, porque la intuición es algo inexpresable. Este planteamiento es frecuente en Bergson y trata de salir del solipismo en que podría incurrir, acudiendo a las imágenes como medios imperfectos pero importantes de comunicación y haciendo una crítica de los conceptos que nos darían un conocimiento falso y estereotipado de la realidad. Estos van a ser los puntos que analizaremos con más detalle y precisión en este capítulo.

Según el pensamiento de Bergson no puede darse una comunicabilidad directa de la experiencia: "Nuestras percepciones, sensaciones, emociones e ideas se presentan bajo un doble aspecto: el uno claro, preciso pero impersonal, el otro confuso, infinitamente móvil e inexpresable, porque el lenguaje no sabría aprehenderlo sin fijar su movilidad, ni adaptarlo a su forma trivial sin hacerlo caer en el dominio común". (1)

Algunos de sus comentaristas afirma fundamentalmente lo mismo: "La experiencia de la movilidad es inexpresable pues las palabras le imponen su estabilidad. No debe pararse en una contemplación o en un análisis de la duración, ni ensayar a fijarlo en conceptos abstractos y universales. Ninguna imagen me dará hecho el sentimiento original que

prueba el flujo moviente de mi conciencia. Es necesario vivir la duración colocándose en su movilidad por intuición instalándose en el interior del objeto para coincidir con él en lo que tiene de único, por un esfuerzo de simpatía intelectual". (2)

"La duración concreta, tal como es inmediatamente dada a la conciencia, no es representable, sea en imagen o idea". (3)

Para la intuición de la duración no basta con el conocimiento de lo exterior "a aquel que no sea capaz de darse a sí mismo la intuición de la duración constitutiva de su ser, nada se la dará, ni los conceptos, ni las imágenes, los conceptos porque son abstractos, las imágenes porque son inexactas". (4)

No puede haber más que una comunicabilidad indirecta a través de las imágenes y de un lenguaje literario, aproximativo. Bergson se esfuerza en demostrar por el lenguaje lo que el lenguaje destruye, ha intentado comunicar lo incommunicable. "Su lenguaje insinúa una virtud secreta que nos permite recibir su filosofía y en ella brilla algo concreto y viviente". (5)

"Lo que debemos hacer es concentrar nuestra atención en el punto en que hay una intuición que aprehender. Lo que podemos hacer por otro es llevarlo a que experimente. Es lo que hace Bergson. De ahí su método literario. De ahí sus descripciones y la serie de imágenes con que describe sus experiencias interiores, imágenes que por su propio dinamismo irán curvando el espíritu hacia el punto de lo real, de la realidad psicológica, que Bergson quiere hacer intuir". (6)

2. La comunicabilidad simbólica: el papel de la imaginación.

La comunicabilidad de la experiencia no puede ser total ni plena, es relativa, se lleva a cabo preparando el camino para llegar a la intuición o experiencia personal y en último término incomunicable.

Existe una comunicabilidad indirecta a través de las imágenes. Es frecuente el uso de imágenes en Bergson. Son preferidas por él a los conceptos que considera moldes rígidos y ajenos a la realidad como luego veremos.

Las imágenes van más de acuerdo con su filosofía del devenir y la duración porque tiene características que hacen posible, según Bergson, una aproximación a una realidad cambiante.

La imaginación cumple un papel fundamental en la comunicabilidad de la experiencia, más que representar o reproducir su función es sugerir y evocar. Es necesario que sea así, "el propio autor lo explica diciendo que un pensamiento nuevo y original, es difícilmente expresable en el vocabulario corriente, cargado de hábitos intelectuales, que la originalidad tiene necesidad de abandonar. Es mejor sugerir la idea nueva a través de una imagen que imprimirá al pensamiento del lector la actitud propia que hace saltar la idea. La imagen es una llamada a la colaboración creadora del lector". (7)

En Pensamiento y lo moviente, Bergson lo expresa directamente: "En cuanto abordamos el mundo espiritual, la imagen, si no busca más que sugerir, puede darnos la visión directa, en tanto que el término abstracto, que es de origen espacial y que pretende expresar, nos deja con frecuencia en la metáfora". (8)

La imagen lleva en sí una riqueza interior de posibilidades y sentidos, hay por tanto muchas maneras de emplearla, tiene múltiples resonancias. Está entre el concepto y la metáfora; en cuanto que el concepto es una representación abstracta que no nos da la realidad tal como es y la metáfora es un acercamiento indirecto a esta realidad.

Pueden mantenerse dos posturas acerca de las imágenes: considerarlas como si fueran conceptos encargados de expresar las ideas o de representar las cosas, de simbolizarlas y otro modo, sobrepasando esta intelectualidad pensar que las imágenes son medios para llegar a la intuición a la que están encargadas de llamar. Estas al ser antagonistas muchas veces, se anulan para dejar paso a la intuición. El segundo sentido es el utilizado más frecuentemente por Bergson.

"La intuición necesita de algo entre la inspiración y la complejidad del análisis intelectual. Esto es la imagen. La imagen se sitúa entre la simplicidad de la intuición concreta y la complejidad de las abstracciones que la traducen".⁽⁹⁾ Representa por tanto un estado intermedio. "Entre la expresión simbólica y la conciencia directa de la realidad".⁽¹⁰⁾

La imagen, por tanto, juega un papel fundamental como medio de expresión de la filosofía bergsoniana: "es la manifestación primera la expresión más directa, la traducción más literal de la intuición primitiva".⁽¹¹⁾

La imagen nos mantiene en lo concreto. Las imágenes no pueden reemplazar a la intuición, pero pueden conducir a ella "muchas imágenes diversas, tomadas de órdenes de cosas muy diferentes, podrán por la convergencia de su acción

dirigir la conciencia sobre el punto preciso en que hay una cierta intuición por aprehender. Escogiendo imágenes tan desiguales como sea posible, impediremos a una cualquiera de ellas que usurpe el lugar de la intuición que está encargada de llamar". (12)

Si tratamos de acercarnos al concepto que Bergson tiene de la imagen podríamos afirmar que está entre la cosa y la representación. "Una imagen puede ser sin ser percibida, puede estar presente sin ser representada y la distancia entre estos dos términos, presencia y representación, mide el intervalo entre la materia como tal y la percepción consciente". (13)

a) Noción de imagen.

La noción de imagen va cobrando diversos sentidos a través de las obras de Bergson, en el Ensayo es el conjunto de datos inmediatos de la percepción exterior, en Materia y Memoria, es sinónimo de representación porque sirve para designar lo real. (14)

La representación no es un doble que se parece más o menos al objeto, es relativa a las necesidades, a la organización y a la situación del sujeto, forma verdaderamente parte de las cosas. El conjunto del universo material es semejante a un inmenso inconsciente, que es consciente en estado virtual y que necesita solamente para hacerse presente a la conciencia, la búsqueda o llamada de un interés práctico. Las necesidades de la acción suscitan y al mismo tiempo inhiben la formación de las imágenes. (15)

La imagen como representación es uno de los términos que presenta más problemas dentro de la filosofía bergsoniana.

Hay aquí una cierta relación con el concepto entendido como símbolo y sustitutivo de la realidad.

De ahí la degeneración de la imagen, como afirma Lydie Adolphe⁽¹⁶⁾ convertida en representación...a ello nos encamina la percepción práctica proveniente de la inteligencia que no representa claramente más que la inmovilidad. Bergson habla de la imagen virtual que no habría caído todavía en este error.⁽¹⁷⁾

Las imágenes que sugieren y evocan la duración, que conducen a la intuición son acciones y movimientos, en la medida en que son dinámicas nos ponen en camino de alcanzar la realidad, cumplen un papel metódico.

Hay necesidad de utilizar imágenes para comunicar una intuición incommunicable abstractamente. "El objeto de la filosofía debe ser: hacer ver, describir, en vez de definir, para eso son mejor las imágenes porque son más sugestivas".⁽¹⁸⁾ Las imágenes son vecinas de la intuición⁽¹⁹⁾ y son un medio para mantener el pensamiento filosófico activo.⁽²⁰⁾

Bergson se plantea a través de sus obras la relación entre la imagen y el símbolo. La palabra símbolo es tomada por Bergson, casi siempre en sentido negativo. El símbolo es siempre para él algo mediato y nos impide ver lo inmediato. Le reconoce un cierto valor científico y técnico, pero es el enemigo, según él, del saber metafísico. "Lo simbólico es despreciado al máximo. Es simple producto de una difracción a través del espacio de la duración-sustancia, es la pulverización de lo uno, la inmovilización de lo moviente, la mortificación de lo viviente, la materialización de lo espiritual".⁽²¹⁾ Creemos que es muy expresivo en este sentido un texto de André Grappe en el que se resume, que con-

cepto tiene Bergson de lo simbólico: ¿Qué es lo simbólico? Lo relativo, lo subjetivo, lo superficial, lo inadecuado, lo imperfecto, lo indefinido, lo discontinuo, lo monótono, lo abstracto, lo impersonal. Es también lo mecánico (esta caricatura de lo viviente) lo fijo, lo frío, lo helado, lo rígido, lo inerte. Es aún lo elemental, lo esquemático, lo fáctico, lo verbal, lo ilusorio, lo imaginario, lo irreal".⁽²²⁾

El mismo comentarista hace una diferenciación entre símbolo e imagen según Bergson: "Símbolo es el producto de una difracción de la duración a través del espacio, lo mediato, lo construido, lo artificial, lo abstracto. Lo que entiende por imagen está en el límite (o en otros términos cuando se trata de la imagen pura) es la cosa misma captada en la intimidad de sus esencia, sub specie durationis, sin interposición de ningún prisma deformante. Es lo inmediato, lo dado, lo natural y lo concreto, lo auténtico".⁽²³⁾ Entre la imagen y el símbolo así definidos la diferencia es radical, como entre movilidad e inmovilidad, duración y espacio, intuición e inteligencia, espíritu y materia.

El símbolo tiene una relación directa con la representación. El pensamiento simbólico se transforma en obstáculo para la representación de la vida, porque la representación simbólica de la vida es ambigua.

La imagen y el símbolo juegan un papel esencial. Detrás del simbolismo existe un dominio de lo no simbolizable. La imagen separada del símbolo, llega a ser el medio de un nuevo camino, la vuelta a la intuición.⁽²⁴⁾ El peligro del simbolismo es la materialización del devenir viviente.

"La noción de símbolo juega en Bergson un doble papel: los símbolos considerados como signos solidificados de movimientos reales son negativos, Bergson devuelve al símbolo su

sentido positivo en la medida en que es una espontaneidad imaginativa de lo viviente. Bergson concibe la filosofía como la forma de saber que abandona el simbolismo de las ciencias para colocarse en las cosas mismas". (25)

Trotignon matiza la diferencia y relación entre símbolo e imagen: "¿Es necesario oponer absolutamente el símbolo y la imagen? No, pues la imagen es el símbolo no conceptualizado que se opone al concepto que es el símbolo que generaliza abusivamente las cualidades espaciales. (26) El verdadero símbolo que es la imagen, no es verdaderamente símbolo, porque es movimiento y no estado, duración y no espacialidad objetiva, es actividad por la cual la conciencia reflexiva del filósofo, busca llegar a ser consciente de sí y de su relación a la vida, de suerte que bajo las imágenes que pueden presentarse al espíritu del filósofo cuando quiere exponer su pensamiento a otro, corre la imagen vecina de la intuición". (27)

Podríamos concluir esta relación entre símbolo e imagen afirmando que la imagen es el símbolo ilegítimo, el símbolo no conceptual, el símbolo que no puede ser simbolizado, y su función propia es ser la manifestación de la actividad simbólica fundamental del yo que dura. (28)

A la relación entre imagen y concepto nos referiremos en el apartado siguiente.

b) Imágenes más empleadas por Bergson.

Pueden distinguirse varios tipos de imágenes dentro de la filosofía bergsoniana. Hay una diferencia fundamental entre las imágenes que forman cuerpo con las doctrinas de Bergson y otras didácticas. Hay fundamentalmente dos clases de imágenes: Imágenes de búsqueda y de comunicación,

las primeras son aquellas que nos ponen en camino de la intuición, las segundas son aquellas que sirven para comunicar una intuición incommunicable por otros medios, son también las que Brehier llama imagenes para si e imagenes para otro, destinadas a conducir la intuición del filósofo y a hacer más clara la expresión de su pensamiento, respectivamente. (29)

Son múltiples las imágenes empleadas por Bergson. Haremos un recuento y recorrido por las más importantes, tratando de interpretarlas en función del tema de la experiencia y de su capacidad para ponernos en camino de la intuición. A través de ellas vemos uno de los aspectos paradójicos del pensamiento de Bergson el esfuerzo en demostrar por el lenguaje lo que, como después veremos, el lenguaje destruye. Utiliza imágenes espaciales, concretas y sugerentes con la ambigüedad que ello comporta, cuando tiene un afán de precisión.

Dentro de la multiplicidad de imágenes aparte de las distinciones hechas anteriormente, podemos diferenciar imágenes metafóricas, aunque él haga una crítica de la metáfora frente a la imagen e imágenes-acción.

La imagen del cono móvil es utilizada por Bergson en Materia y memoria como precedente de la imagen del esquema dinámico que desarrollará después en Pensamiento y movimiento.

Con esta imagen está refiriéndose al concepto de memoria total ⁽³¹⁾ a la que nos referiremos al estudiar el tema de la memoria. "La memoria del cuerpo constituida por el conjunto de los sistemas sensorio-motores que el hábito ha organizado, es, pues, una memoria casi instantánea a la cual sirve de base la verdadera memoria del pasado. Como no

constituyen dos cosas separadas, como la primera no es, decíamos, más que la punta móvil inserta por la segunda en el plano movible de la experiencia, es natural que estas dos funciones se presten un mutuo apoyo". (31)

Al estudiar Bergson los hechos psicológicos, emplea como imágenes fundamentales para llegar a profundizar en ellos: la cadena, la melodía y el organismo: las dos últimas son imágenes que apuntan a la concepción de la duración en su estado puro: "Hay dos concepciones posibles de la duración, la una pura de toda mezcla, la otra en la que interviene subrepticamente la idea de espacio. La duración completamente pura, es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores... como ocurre cuando recordamos, fundidas por decirlo así en el todo, las notas de una melodía. ¿No podría decirse que aunque estas notas se suceden, las percibimos, sin embargo, las unas en las otras, y que su conjunto es comparable a un ser viviente cuyas partes a pesar de ser distintas se penetran por el efecto mismo de su solidaridad". (32)

Pero acostumbrados a situarnos en el espacio introducimos esta idea sin saberlo en nuestra representación de la sucesión pura "yuxtaponemos nuestros estados de conciencia de manera que los percibamos simultáneamente, no ya el uno en el otro, sino el uno al lado del otro, en suma proyectamos el tiempo en el espacio, expresamos la duración en extensión, y la sucesión toma para nosotros la forma de una línea continua o de una cadena cuyas partes se tocan sin penetrarse. (33) Esta imagen según Bergson, implica la percepción ya no sucesiva, sino simultánea del antes y el después. A través de estas tres imágenes Bergson hace un es-

tudio de la intensidad, la duración y la simultaneidad.

Hay una serie de imágenes que utiliza Bergson para expresar nos la duración, el devenir, el movimiento, el origen y desarrollo de la realidad por evolución: la granada, el chorro, el surtidor, el balón elástico, la linterna, el túnel.

Es difícil afirmar Bergson el captar el movimiento evolutivo porque no tiene una trayectoria única "tenemos que haber nóslas con una granada que ha estallado inmediatamente en fragmentos, los cuales se han dividido a su vez en nuevas granadas destinadas a estrellar y así sucesivamente".⁽³⁴⁾ Esta idea de surgimiento y de corriente ininterrumpida está también presente en la imagen de chorro y de surtidor. "La vida es tendencia y la esencia de una tendencia consiste en desarrollarse en forma de surtidor, creando por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las que se repartirá su impluso".⁽³⁵⁾ "La realidad se nos aparece como un chorro ininterrumpido de nevedades".⁽³⁶⁾

En el concepto evolucionista de Bergson está presente también la idea de expansión: "La realidad es crecimiento global e indiviso, invención gradual, duración: como un balón estático que se dilata poco a poco, tomando en todo instante formas inesperadas".⁽³⁷⁾

Esta evolución es total y se produce por una penetración progresiva de la conciencia a través de la materia: la inteligencia "es como una linterna manejada en el fondo de un subterráneo, un sol que iluminará el mundo".⁽³⁸⁾ "La evolución de la vida desde sus orígenes hasta el hombre, evoca ante nuestros ojos la imagen de una corriente de conciencia que se introdujese en la materia como para abrir en ella un paso subterráneo".⁽³⁹⁾

Las imágenes de la bola de nieve y el espectro nos evocan la corriente de conciencia y la memoria, la duración: "Mi estado de alma, al avanzar en la ruta del tiempo, se escucha continuamente con la duración que lo engrosa y hace, por decirlo así, una bola de nieve consigo mismo". (40) "Es necesario evocar la imagen de un espectro de mil matices con degradaciones insensibles que hacen que pasemos de un matiz a otro.. Una corriente de sentimiento que atravessase el espectro tiñéndose alternativamente de sus matices, experimentaría cambios graduales, cada uno de los cuales anunciaría el siguiente y resumiría en sí los que le preceden". (41) Ambas imágenes posan de manifiesto la importancia del movimiento y de la acción.

Haciendo un comentario de estas imágenes de Bergson afirma uno de los comentaristas de Bergson "Todo estos términos ha servido para caracterizar la esencia de la duración, progreso, variación de cualidad, continuidad de cambio, penetración mutua del presente y del pasado, heterogeneidad pura". (42)

Bergson utiliza otras imágenes para expresar la relación del pensamiento con el cerebro: vestido y el clavo, sinfonía y la batuta, la amarra y el barco, el tornillo y la máquina.

La primera imagen le sirve a Bergson para hacer una crítica del paralelismo entre la conciencia y el cerebro: "Es indiscutible que hay solidaridad entre la conciencia y el cerebro. La hay también entre el vestido y el clavo al cual ésta sujeto, porque si arrancamos el clavo el vestido cae. ¿Diremos por ello que la forma del clavo dibuja la forma del vestido o que nos permite presentirla de alguna manera? Del mismo modo de que el hecho psicológico se en-

cuentre unido a un estado cerebral, no puede concluirse en el paralelismo de los dos series psicológica y fisiológica". (43)

La conciencia desborda el cerebro: "La actividad cerebral es a la actividad mental lo que los movimientos de la bata tuta del director de orquesta son a la sinfonía. La sinfonía sobrepasa por todas partes los movimientos que la regula. la vida del espíritu desborda igualmente la vida cerebral". (44)

Para explicar los trastornos mentales en relación con el cerebro Bergson sugiere la imagen de la amarra y el barco: "Por lo mismo que es suficiente un debilísimo relajamiento de la amarra para que el barco comience a balancearse sobre las olas, así una modificación muy ligera de la sustancia cerebral entera podrá hacer que el espíritu, al perder contacto con el conjunto de las cosas materiales en las que está ordinariamente apoyado, sienta que la realidad se le escapa y que titubea y que es presa del vértigo". (45)

La relación entre la conciencia y el cerebro es general, pero no existen, según Bergson, localizaciones cerebrales, esta idea la sugiere a través de la imagen del tornillo y la máquina: "La presencia o la ausencia de un tornillo puede hacer que una máquina funcione o no funcione ¿se sigue de aquí por tanto que cada parte del tornillo se corresponda con una parte de la máquina y que la máquina tenga su equivalente en el tornillo?. Ahora bien la relación del estado cerebral con la representación podría ser muy bien la del tornillo con la máquina, es decir, la de la parte con el todo". (46)

Hay en los textos de Bergson otras imágenes relacionadas con la idea de evolución que sugieren actividad: "Tensión y concentración tales son las palabras por medio de las

cuales caracterizábamos un método que requiere del espíritu, para cada nuevo problema, un esfuerzo enteramente nuevo". (47)

"Solo la imagen de la explosión expresa pasablemente esta producción immanente de lo vital". (48)

La duración y la realidad es "como el desenvolvimiento de un rollo...se trata también de un enrollamiento continuo como el del hilo sobre el ovillo, porque nuestro pasado nos persigue y se alimenta constantemente del presente que recoge en su ruta y conciencia significa memoria.

A decir verdad no es ni un enrollamiento ni un desenvolvimiento porque estas dos imágenes evocan la representación de líneas o de superficies cuyas partes son homogéneas entre sí. Ahora bien no hay dos momentos idénticos en un ser consciente". (49)

Después de hacer un recorrido por las diversas imágenes utilizadas por Bergson, creemos que se puede afirmar que a través de ellas trata de acercarnos a la realidad, que su capacidad de sugerencia es grande, que son imágenes variadas y originales y que por su carácter fundamentalmente literario pecan de ambigüedad y no dan un conocimiento preciso de la realidad, algo que Bergson pretendía para la filosofía y que difícilmente logra como veremos a través del trabajo.

3. Crítica de los conceptos.

El papel y la crítica de los conceptos en la filosofía de Bergson queda clasificada en la comparación que el mismo realiza entre el concepto y la imagen a lo que hemos aludido anteriormente.

"Nuestra duración puede sernos presentada directamente en una intuición que puede sernos sugerida indirectamente por imágenes, pero que podría, si damos a la palabra concepto su sentido propio, encerrarse en una representación conceptual". (50)

La fijeza del concepto se distingue de la fluidez de la imagen. La imagen es la posibilidad de hacer al pensamiento dinámico. Las imágenes son esquemas que guardan la posibilidad de las operaciones. Los conceptos son símbolos que guardan los datos de las operaciones. (51)

El concepto es incapaz de darnos de lo real un conocimiento adecuado a menos que se rodee de una aureola de imágenes. (52)

Las imágenes y los conceptos solo pueden ponernos en camino de la experiencia, aunque muchas veces los conceptos la obstaculizan: "Ni las imágenes, ni mucho menos los conceptos, pueden darnos completamente el sentimiento original que tengo del fluir de mi mismo". (53)

Bergson hace un estudio comparativo entre las imágenes y los conceptos en Pensamiento y movimiento en donde dice que con las imágenes, no hemos mostrado nada a la conciencia, simplemente "la habremos colocado en la actitud que debe tomar para hacer el esfuerzo querido y llegar por sí misma a la intuición. Por el contrario el inconveniente de los conceptos demasiado simples, en parecida materia, es ser verdaderamente símbolos que sustituyen al objeto que simbolizan y que no exigen de nosotros ningún esfuerzo". (54) Por tanto las imágenes facilitan el conocimiento real, los conceptos lo obstaculizan, porque los primeros hacen posible el esfuerzo necesario, los segundos no.

a) Los conceptos son abstractos y útiles.

Los conceptos son abstractos, mientras que las imágenes permanecen en lo concreto, tienden a relacionarse más con el objeto que la imagen, se pretende que existe una semejanza entre ellos y el objeto y que por tanto podemos formar con ellos una representación fiel de la duración, pero ahí está precisamente la ilusión.⁽⁵⁵⁾

Ambos, imágenes y conceptos tiene sus límites respecto del conocimiento de la realidad, pero las imágenes alcanzan mejor este conocimiento: "La vida interior es todo esto a la vez: variedad de cualidades, continuidad de progreso, unidad de dirección. No sabríamos representarla por imágenes. Pero nos la representaríamos menos todavía por conceptos, es decir, por ideas abstractas o generales o simples. Sin duda ninguna imagen nos dará del todo el sentimiento original que tengo de mi propio desenvolvimiento. Pero no es necesario que esto ocurra. Al que no sea capaz de darse a sí mismo la intuición de la duración constitutiva de su ser nada se la dará jamás, ni los conceptos ni las imágenes. El único objeto del filósofo debe ser aquí el provocar un cierto trabajo, que tienden a dificultar en la mayor parte de los hombres los hábitos de espíritu más útiles a la vida. Ahora bien la imagen tiene al menos la ventaja de que nos mantiene en lo concreto".⁽⁵⁶⁾

Bergson realiza una crítica continua del conocimiento por conceptos a través de toda su obra filosófica. Los conceptos son símbolos separados de la vida,⁽⁵⁷⁾ les falta la fluidez de las imágenes no sugieren la riqueza fluyente de lo vital, son secos y áridos.⁽⁵⁸⁾

Jean Theau dedica una obra voluminosa a la crítica bergsoniana del concepto⁽⁵⁹⁾ de esta obra tomaremos algunas afir-

maciones. "Bergson ha pasado, por grados, de un análisis crítico de conceptos determinados a una crítica general, así como a una teoría positiva del pensamiento por conceptos". (60)

Los conceptos son insuficientes para captar la realidad: "Como los conceptos provienen de vistas tomadas desde fuera de las cosas, no expresan necesariamente más que un aspecto, aún más son estables, y no pueden representar el movimiento que constituye, sobre todo la realidad misma, regulados por una lógica de identidad están condenados, si se les emplea de modo muy sistemático, a contradecirse entre ellos y a contradecir de algún modo a la experiencia". (61)

Los conceptos son abstractos, reducen la realidad: "La realidad que en el fondo es devenir pasa a través de nuestros conceptos sin dejarse captar nunca por ellos, como pasa un movimiento entre puntos inmóviles". (62)

Bergson expresa claramente estas ideas en Pensamiento y movimiento: "A medida del servicio que las ideas abstractas pueden rendir al análisis, es decir, a un estudio científico del objeto en sus relaciones con todos los demás, así serán también más incapaces de reemplazar la intuición, es decir la investigación metafísica del objeto en lo que tiene de esencial y de propio". (63)

Abstracción y generalización se dan unidas en la elaboración de los conceptos según Bergson: "El concepto generaliza al mismo tiempo que abstrae. El concepto no puede simbolizar una propiedad especial más que volviéndose común a una infinidad de cosas. La deforma, pues siempre, más o menos por la extensión que le da". Los diversos conceptos que nosotros formamos de las propiedades de una cosa, dibujan, pues, alrededor de ella, círculos mucho más amplios,

que no se la aplican con exactitud". (64)

Las ideas abstractas no nos proporcionan un conocimiento del espíritu: "Si hablásemos constantemente un lenguaje abstracto, que se titulase científico, no daríamos del espíritu más que su imitación por la materia, porque las ideas abstractas han sido sacadas del mundo exterior e implican siempre una representación espacial, y no obstante creeríamos haber analizado el espíritu". (65)

Los conceptos son útiles y derivan de una actividad práctica. "La actividad práctica del viviente no tiene la iniciativa absoluta de la generalización: se debe decir al contrario, que el viviente generaliza porque la estructura del universo material y la estructura de su propio cuerpo le imponen hacerlo". (66) La idea general se origina en la acción. (67) Las ideas son lo que son porque son útiles, por ser necesarias a la vida.

En Materia y memoria se plantea Bergson el problema de las ideas generales, en la confluencia de la memoria contemplativa que recuerda las diferencias, y de la memoria motriz que es la percepción de las semejanzas está la idea general. Las ideas generales están fundadas sobre la percepción de las semejanzas. (68)

"La idea general procede de análisis y de síntesis inteligentes: está en la asociación de ideas. La idea general puede ser definida como una síntesis móvil entre representaciones de dos tipos, las imágenes-percepciones de una parte y las imágenes-recuerdo de otra, desplazándose ella misma entre dos polos, el cuerpo con sus hábitos y su actividad sensorio-motriz, la memoria donde nuestro pasado se conserva integralmente pero en idea: la idea general tiene su fuente en el análisis de este pasado sobre las indicaciones del

cuerpo". (69)

Como habíamos visto anteriormente Bergson explica en el capítulo III de Materia y Memoria la formación, la composición, la naturaleza y la función de la idea general: la idea general tiene su lugar fundamental en la percepción de las semejanzas y la actividad motriz del cuerpo, pues ella se constituye, por un proceso dinámico orientado hacia la acción a partir de la memoria". (70)

Vuelve a plantearse el problema en el capítulo III y IV de la Evolución creadora y sobre todo en Pensamiento y movimiento: "Convenimos en llamar idea general a una representación que agrupa un número indefinido de cosas con el mismo nombre: la mayor parte de las palabras corresponden así a una idea general"... "Detrás de las ideas generales hay la facultad de concebir o de percibir generalidades". (71)

Las ideas generales cumplen un papel fundamental en la vida son intermediarios rápidos entre el mundo y el espíritu, son un útil instrumento de adaptación a la vida. "Las ideas generales no son conceptos esenciales, eternos y definidos, sino movimiento mentales que van de la percepción al recuerdo y establecen relaciones entre la percepción de las semejanzas y el recuerdo de las diferencias; siempre prestas a fundarse en la imagen, el recuerdo o la palabra". (72)

En la caracterización de las ideas generales puede verse la motivación de Bergson para su crítica: "La idea es como una detención del pensamiento, nace cuando el pensamiento, en lugar de continuar su camino, hace una pausa o vuelve sobre si mismo". (73) Las ideas son reconstrucciones artificiales que la sociedad ha preparado por el lenguaje en vista de la conversación y de la acción". (74)

Las ideas son simples signos sonoros, vacíos extraños a la vida y a la experiencia, la idea forma con las otras ideas que se le parecen por su abstracción o por su generalidad un universo cerrado, sobre los círculos de la dialéctica, extraño al movimiento de la vida.

Esta reflexión de las ideas que Bergson lleva a cabo según él, introduce en el conocimiento de la experiencia "puede suministrar una introducción a lo que él cree ser la verdadera metafísica". Bergson estima que la metafísica comienza cuando se percibe no de la unidad sino de la irreducible cualidad de lo real, de la doble forma de conocimiento que esta dualidad requiere. Hay no solamente distinción sino oposición de naturaleza y de orientación entre el espacio y la duración, la materia y la vida, las cosas y el espíritu. Y a cada una de estas realidades opuestas debe adaptarse un modo de conocimiento particular: la inteligencia analítica en un caso, la intuición en otro". (75)

El análisis de los conceptos es una tarea previa al verdadero conocimiento: "El concepto, extraído del objeto, no tiene peso, y no es más que la sombra de un cuerpo...O la metafísica no es más que este juego de ideas, o bien si se trata de una ocupación seria del espíritu, es preciso que trascienda los conceptos para llegar a la intuición". (76)

b) Conceptos abiertos.

No todos los conceptos según Bergson son iguales si merecen la misma crítica, hay posibilidad de elaborar conceptos abiertos, cercanos a la imagen o a la intuición: "La metafísica no es propiamente ella misma más que cuando sobrepasa el concepto, o al menos cuando se libera de conceptos inflexibles y ya hechos para crear conceptos muy diferentes

a los que manejamos habitualmente, quiero decir representaciones flexibles, casi fluidos siempre prestos a moldearse sobre las formas fugaces de la intuición". (77)

No pueden evitarse los conceptos pero los nuevos conceptos "los conceptos bergsonianos, conceptos resultantes del contacto con el movimiento visto por dentro serán "conceptos fluidos" capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento mismo de la vida interior de las cosas" (78)

La posibilidad de acercarnos a la experiencia y no caer en las limitaciones de los conceptos abstractos es ir de las cosas a los conceptos y no de los conceptos a las cosas. Se requieren dirá Le Roy "conceptos plásticos, fluidos, flexibles, vivientes, capaces de amoldarse sin cesar a lo real conceptos abiertos. Así la filosofía continúa siendo lo que debe ser, un esfuerzo de dilatación y ahondamiento" (79)

El conocimiento verdadero de lo real no podemos alcanzarlo más que por experiencia, esta experiencia según Bergson es una tarea a realizar por cada uno, la posibilidad de comunicarla, o de elaborar un conocimiento común apoyado en ella depende de esta posibilidad de crear unos conceptos abiertos. A esta altura de nuestro trabajo nos queda la duda de si pueden hacerse realidad o es un intento fallido de Bergson, profundizaremos más adelante sobre el tema al estudiar la experiencia interior.

Estas ideas o conceptos tienen que ser provisionales, es decir, capaces de ser abandonados por otras que se acerquen más a la realidad en su movimiento, e individuales que reflejen los caracteres esenciales, únicos, propios e intransferibles de cada individuo.

4. Inteligencia.

La facultad humana que elabora los conceptos o las ideas es la inteligencia. Vamos a tratar de determinar el sentido que le da Bergson, su relación con los conceptos de los que hemos hablado anteriormente y la ayuda o el inconveniente que puede prestar al conocimiento experimental.

a) Objeto: la materia, lo discontinuo, universal y homogéneo.

La inteligencia tiene como objeto la materia, se le escapa la vida, el movimiento, el devenir.

La inteligencia en el sentido más preciso del término está vuelta hacia la materia, porque ella está originalmente destinada a asegurar nuestra adaptación vital: "Nuestra inteligencia en el sentido restringido de la palabra está destinada a asegurar la inserción perfecta de nuestro cuerpo en su medio, a representarse las relaciones de las cosas exteriores entre sí, en fin a pensar la materia... nuestra inteligencia triunfa en la geometría, donde se revela el parentesco del pensamiento lógico con la materia inerte, y donde la inteligencia no tiene más que seguir su movimiento natural, después del contacto más ligero posible con la experiencia, para ir de hallazgo en hallazgo con la certidumbre de que la experiencia marcha detrás de ella y de que le dará invariablemente la razón". (80)

Empiezan a ponerse de manifiesto aquí los dos planos en los que Bergson concentra su filosofía: el plano de la utilidad, la vida común, regido por la inteligencia y el plano de la intuición y el espíritu.

Aunque la experiencia en su sentido más propio esté en relación con el segundo plano, Bergson habla de ella también en

el primero como pone de manifiesto el texto anterior. Es una experiencia de sentido común, lo que sirve de contraste para asegurar la verdad del conocimiento.

"Todas las fuerzas elementales de la inteligencia tienden a transformar la materia en instrumento de acción... La inteligencia se comporta invariablemente como si estuviese fascinada por la contemplación de la materia inerte". (81)

En la inteligencia hay un aspecto teórico y otro práctico. Por el primero piensa Bergson que es posible un conocimiento de la materia y por el segundo una manipulación. Creemos que el desarrollo del tema de la inteligencia es más importante el aspecto de utilidad y acción que el de conocimiento.

Bergson define la inteligencia como "la atención que el espíritu presta a la materia", (82) "la inteligencia no se siente a gusto, más que cuando opera sobre la materia bruta, en particular sobre sólidos", (83) "la inteligencia es esencialmente la facultad de manejar la materia". (84)

Por su relación con la materia el objeto de la inteligencia es lo discontinuo, lo universal y homogéneo, lo inmóvil.

La inteligencia no se representa claramente más que lo discontinuo: "A la posibilidad de descomponer la materia tanto como nos plazca hacemos alusión cuando hablamos de la continuidad de la extensión material, pero esta continuidad, como se ve, se reduce para nosotros a la facultad que nos deja la materia de escoger el modo de discontinuidad que le encontremos, es siempre, en suma, el modo de discontinuidad, una vez escogido, el que se nos aparece como efectivamente real y el que fija nuestra atención, porque sobre el se regula nuestra acción presente. Así la discontinuidad es pen-

sada por sí misma, puede pensarse en sí misma, nos la representamos por un acto positivo de nuestro espíritu". (85)

Frente a la heterogeneidad de la vida, la inteligencia piensa lo homogéneo y universal. "Nuestra facultad normal de conocer es pues esencialmente una potencia de extraer lo que hay de estabilidad y regularidad en el flujo de lo real... la inteligencia es amiga de la regularidad y de la estabilidad, lo que hay de estable y de regular en lo real es la materialidad". (86)

La inteligencia se aleja de la movilidad porque no le interesa. "Parte siempre de la inmovilidad como si fuese la realidad o el elemento último, cuando quiere representarse el movimiento lo reconstruye con inmovilidades que yuxtaponen. Nuestra inteligencia se refiere a lo estable y a lo inmutable en virtud de su disposición natural. Nuestra inteligencia no se representa claramente más que la inmovilidad". (87)

Son varias las funciones que la inteligencia realiza de un modo específico. Una de las fundamentales es su acción sobre el mundo, sobre la materia. La inteligencia nos es dada para actuar en vista de la acción. (88)

La inteligencia es el esquema de nuestra acción sobre las cosas: "Nuestra inteligencia, tal como la ha modelado la evolución de la vida, tiene por función esencial iluminar nuestra conducta, preparar nuestra acción sobre las cosas" (89) "Tenemos la inteligencia humana como relativa a las necesidades de la acción. Colocáis la acción y la forma misma de la inteligencia se deduce de ella". (90)

Esta acción de la inteligencia sobre la materia se concreta fundamentalmente en la fabricación de instrumentos, la inteligencia es la facultad de fabricar objetos útiles, (91)

"la inteligencia apunta en primer lugar a fabricar. La fabricación se ejerce exclusivamente sobre la materia bruta". (92) Fabricar consiste en recortar sobre la materia la forma de un objeto... una inteligencia que apunta a fabricar es una inteligencia que no se detiene nunca en la forma actual de las cosas que no la considera como definitiva". (93)

"La inteligencia es la facultad de fabricar instrumentos no organizados, es decir, artificiales". (94) "La inteligencia está modelada sobre la materia y apunta primero a la fabricación... Fabricar consiste en informar la materia en hacerla flexible, en someterla, en convertirla, en fin en instrumento para hacerse dueño de ella". (95)

Por esta capacidad que tiene la inteligencia de conocimiento y adaptación de la materia, de fabricación de instrumentos, cumple una tarea de gran utilidad que es una de sus funciones fundamentales. Dice uno de los comentaristas de Bergson: "¿Cómo se explican los caracteres esenciales del conocimiento intelectual y los de la percepción sensible en lo que tiene de general?. Se explican por la utilidad biológica y por la utilidad social". (96)

La inteligencia no aparece hasta que no aparece lo útil: "La inteligencia en estado natural apunta a un fin prácticamente útil". (97)

La inteligencia por su función de atención a la vida social es el reverso de la intuición y de la experiencia entendidas como adaptación de la vida y la duración, pero cumple un papel esencial e indispensable de preparación de la intuición y la experiencia.

b) Clases de inteligencia

Hay varias clases de inteligencia según Bergson. Se podría hacer una primera diferenciación entre inteligencia práctica, rígida esquemática y matematizante y una verdadera inteligencia abierta, ágil, del mismo modo que diferenciaba entre conceptos rígidos y abiertos, aunque esta distinción no sea suficiente. (98)

Este segundo tipo de inteligencia está cercano a la intuición: "No confundamos la inteligencia pura con la inteligencia verdadera. La inteligencia pura que convierte todo lo que toca en símbolos manejables, en ideas claras y distintas, deviene falsa, inepta y ridícula cuando se aplica a la vida... La inteligencia verdadera aplicará a la vida el modo de pensamiento lógico y matemático. Buscará no reemplazar la intuición sino expresarla. Encontrará la naturaleza que es común con la intuición: una y otra relajándose y controlándose perseguirán la verdad por un proceso análogo al que ha depositado en ellas formas a la vez distintas y complementarias del élan vital". (99)

Planteado en otros términos podría hablarse de inteligencia teórica y práctica e inteligencia técnica, lógica y metafísica. "La aparición de la inteligencia positiva será en el seno de la conciencia humana la génesis de dos formas antitéticas entre las cuales la inteligencia oscila: la simplificación esquematizante de la práctica inmediata y la simplicidad ideal de la teoría". (100)

La inteligencia técnica y lógica serían las correspondientes al conocimiento práctico y científico y la metafísica estaría cercana a la intuición como hemos dicho anteriormente. (101)

El papel propio de la inteligencia y su función de utilidad se desarrollan por su capacidad de atención a la vida : "El tipo de experiencia que constituye la estructura entrecruzada de la ciencia y la acción en la inteligencia, es la atención, la atención continúa en nosotros ligada a las acciones. La atención, en este sentido, está caracterizada por la fijación de la inteligencia sobre la forma ideal y mecánica de las cosas, y por la inteligencia se adapta al mundo de la acción, pero la adaptación no es la coincidencia perfecta y total del ser actuante al medio de su acción". (102)

"La inteligencia es forma de acción y secundariamente forma de conocimiento, de aquí que tenga una lógica útil de atención a la vida." (103)

Esta atención entendida como modo de manejarse entre los sólidos y posibilidad de vivir una vida práctica, es completamente diferente de la atención, que el espíritu presta a sí mismo y a la vida sobre la que volveremos al hablar de la memoria.

El concepto de inteligencia va evolucionando y precisándose a través de las obras de Bergson. La palabra aparece en Materia y memoria; al principio es entendida en el sentido de conocimiento y parece cercana a la intuición. En 1914 afirma: "La inteligencia designa en este discurso la forma general de pensar y de conocer, que en otros sitios he ensayado de demostrar que debe descomponerse en inteligencia propiamente dicha e intuición". (104)

Inteligencia e intuición son dos funciones que difieren profundamente por su mecanismo y por su origen. A partir de Introducción a la Metafísica habla de inteligencia en sentido práctico y empieza a cobrar la palabra inteligencia el sentido negativo de darnos con los conceptos una ilusión de estabilidad. En la Evolución creadora dice que

la refracción conceptual se presenta como una detención de la intuición, como una marcha en sentido contrario. (105)

c) Relación de la inteligencia con otros conceptos

Bergson relaciona el concepto de inteligencia con otros muchos, que nos aclaran el papel que juega la inteligencia en toda la filosofía bergsoniana. Existe una relación importante entre inteligencia y espacio. "Nosotros conocemos dos realidades de orden diferente, una heterogénea, la de las cualidades sensibles, otra homogénea que es el espacio. Esta última netamente concebida en la inteligencia nos pone a operar distinciones divididas de contar, de abstraer y puede ser también de hablar". (106) El reino de la inteligencia es el de lo inmóvil, lo estable, lo espacial, mientras que el del espíritu y la intuición es el de la vida, lo mudable, el tiempo. (107) "Hecha para pensar la materia y adaptarse a la actividad humana, la inteligencia se vuelve de su tarea vital para pensarse ella misma como fragmento del espacio homogéneo e inmóvil". (108)

"Cuanto más se intelectualiza la conciencia más se espacializa la materia. Es decir que cuando la filosofía evolucionista se representa en el espacio una materia recortada según las líneas mismas que seguirá nuestra acción, se da de antemano, ya hecha, la inteligencia que pretendía engendrar". (109)

Esta relación entre inteligencia y espacio se relaciona con la de inteligencia y extensión. (110)

Una de las relaciones más importantes, sobre la que ya hemos hablado anteriormente es la de inteligencia e intuición. Ambas funcionan en el campo de la materia y el espí-

ritu. Estos dos conocimientos que en las primeras obras de Bergson constituían movimientos paralelos pasan a ser los dos polos de un mismo movimiento de conocimiento: tensión y parada. "Se trata de una misma actividad que se presenta tanto en el estado de tensión como en el estado de parada, tanto bajo forma de inteligencia como bajo la forma de intuición, bajo forma de espíritu como bajo forma de materia". (111)

Se puede hablar de dos ordenes el orden geométrico y el orden vital. "El orden geométrico inherente a la materia, que es el objeto propio de la inteligencia resulta automáticamente de una interrupción, o de una inversión del orden vital que es el objeto de la intuición". (112)

La intuición y la inteligencia se necesitan. La intuición no puede expresarse más que a través de la inteligencia, y la inteligencia queda vivificada por la intuición.

Otra relación importante es la que existe entre inteligencia e instinto: "La intuición es a la inteligencia en el orden del conocimiento lo que el instinto es a esta misma inteligencia en el orden de la actividad, es el desenvolvimiento en conocimiento explícito del conocimiento sentido o vivido que implica el instinto". La inteligencia tiene el mismo fondo que el instinto, puesto que como él es una forma de actividad vital. (113)

El instinto se diferencia de la inteligencia en cuanto a esta actividad: "El instinto es el organismo en acción. Es una manera de ser del organismo. La inteligencia es una manera de sobrepasar infinitamente el organismo por la acción, pues el organismo no es más que el punto de apoyo". (114)

La inteligencia está vuelta hacia la materia inerte mientras que el instinto está vuelto hacia la vida. Tienen caracteres distintos y se pone de manifiesto en estos textos: "El conocimiento del instinto, la simpatía del instinto llevan siempre sobre la vida". (115) "El conocimiento instintivo es un conocimiento específico absolutamente original metafísicamente distinto del conocimiento intelectual". (116) El instinto es irremediablemente limitado porque él no se sabe conociendo. Diríamos que es en sí pero no es aún para sí. La inteligencia al contrario posee por naturaleza una potencia de desdoblamiento infinito que le permite reflexionar sobre sí. El instinto se proyecta siempre sobre realidades particulares, él es categórico mientras que la inteligencia es hipotética. (117)

Instinto e inteligencia son dos formas de una misma realidad: la conciencia. Instinto e inteligencia son dos desarrollos divergentes de un mismo principio que, en un caso permanece interior a sí mismo, en el otro se exterioriza y se absorbe en la utilización de la materia bruta, esta divergencia continúa testimonia una incompatibilidad radical y la imposibilidad para la inteligencia de reabsorber el instinto" (118)

Podría hablarse de una relación entre inteligencia y experiencia, sería parecida a aquella que existe entre inteligencia e intuición. La inteligencia tiene como fuente originaria la experiencia y puede facilitar un retorno a ella: "La inteligencia que desemboca realmente en un círculo y parece destinada a moverse dentro de él eternamente, posee como una de sus virtualidades esenciales la capacidad de quebrarlo y de regresar a la intuición originaria que la sostiene. Es el retorno de la experiencia. La inteligencia es una experiencia que el puro dinamismo del ímpetu vital lleva implícita, aunque no sea necesaria". (119)

"No se obtendrá la intuición por un recurso regresivo al instinto sino por la unidad dual de la inteligencia y de su aureola de instinto, unidad dual que gravita alrededor de la experiencia como reflexión sobre la experiencia". (120)

En conexión con lo anterior está la relación entre inteligencia y vida. La inteligencia no está hecha para pensar la vida ni la evolución: "Si la inteligencia tiende a fabricar se puede prever lo que hay de fluido en lo real le escapará en parte y lo que hay de propiamente vital en lo viviente le escapará. La inteligencia no está hecha para pensar la evolución en el sentido propio de la palabra, es decir, la continuidad de un cambio que sería movilidad pura". (121) "La inteligencia humana se caracteriza por una incompresión natural de la vida". (122)

"La inteligencia puede tratar de reducir la vida a la materialidad, o al contrario comprender la unidad de su entrelazamiento contradictorio. Hace las dos cosas sucesivamente". (123) No existe una incompatibilidad radical entre ellas. La vida está presente oscuramente en el seno de la inteligencia y entre la vida y la inteligencia hay a la vez oposición y relación. En la "Evolución creadora" aparte de afirmar frecuentemente la imposibilidad de la inteligencia de captar lo vital, (124) habla de un acercamiento entre ambos: "Es preciso que la teoría del conocimiento y la teoría de la vida se reunan por un proceso circular". (125)

La postura de Bergson sobre la inteligencia, como hemos expuesto anteriormente es compleja. Para concluir este apartado, podemos afirmar que aunque son frecuentes los textos en los que Bergson hace una crítica del conocimiento intelectual, esta crítica no es indiscriminada.

El conocimiento intelectual es necesario si se mantiene en

su terreno propio que es el de la materia, a la que puede llegar a conocer de modo absoluto, pero no lo es si pretende emplear sus esquemas para el conocimiento de lo vital. Creemos, con la mayoría de los comentadores a los que hemos aludido, que el antiintelectualismo de Bergson es en este sentido. En la medida en que la inteligencia se mantenga en su terreno, es necesaria para el desarrollo de la reflexión, es un puente entre la experiencia originaria y la intuición de lo concreto, prepara el camino a la experiencia recobrada y sirve para expresar, aunque de modo aproximado, los resultados de esta experiencia. Creemos que esto nos pone de manifiesto que la intuición de la duración o la experiencia de la misma que pretende Bergson, no es autosuficiente, precisa de la inteligencia en la medida en que usa de ella, no es algo totalmente originario ni pleno. La inteligencia limita inevitablemente la experiencia de la duración.

En múltiples ocasiones avisa Bergson de los peligros de la inteligencia. El aspecto más fecundo de su crítica es el que pone de manifiesto los peligros de intelectualismo y falseamiento al pretender captar la realidad vital con esquemas inmóviles e inertes. Trata de ser su filosofía una superación del racionalismo tan presente durante toda la historia de la filosofía.

Para completar este capítulo estudiaremos ahora uno de los puntos relacionados con la inteligencia. La inteligencia funciona y se expresa a través del lenguaje.

5. Expresión de los conceptos. El lenguaje

Las expresiones del lenguaje solidifican nuestras impresiones, según Bergson. "Tendemos instintivamente a solidificar nuestras impresiones para expresarlas por medio del lenguaje. De ahí que confundamos el sentimiento mismo que está en

un constante devenir con su objeto exterior permanente y so
bre todo con la palabra que expresa este objeto". (126)

El papel del lenguaje en relación con la vida psicológica es analizado por Bergson en Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.

El lenguaje deforma la realidad psicológica: "No hay ni sen
sación idéntica ni gustos múltiples, porque sensaciones y gustos se me aparecen como cosas desde el momento que yo las aislo y las nombro y no hay apenas en el alma humana más que progresos", "la palabra de contornos bien definidos, la palabra brutal que almacena lo que hay de estable, de co
mún, y por consiguiente de personal en las impresiones de la humanidad, aplasta o al menos recubre las impresiones de licadas y fugitivas de nuestra conciencia individual". (127)

La realidad es solidificada por medio del lenguaje. El lenguaje está hecho para designar cosas. "El lenguaje que le ha permitido extender su campo de operaciones (a la inteligencia) está hecho para designar cosas y nada más que cosas, ... la palabra al recubrir el objeto lo convierte también en cosa". (128)

El conocimiento racional no intuitivo se sitúa fuera de las cosas. "En lugar de alcanzar el devenir interior de las cosas nos colocamos fuera de ellas para recomponer su devenir artificialmente... Percepción, intelección y lenguaje proce
den así... accionamos una especie de cinematógrafo interior". (129)

El lenguaje introduce la discontinuidad y homogeneidad en la vida psíquica: "Cuando aplicamos el lenguaje a nuestra vida interior, somos llevados a introducir en esta vida una discontinuidad que la intuición directa de los actos de con

ciencia no nos revela. Y somos llevados por otra parte a establecer una homogeneidad que la intuición directa no nos muestra". (130)

"La intuición pura, exterior o interna, es la intuición de una continuidad indivisible. La fraccionamos en elementos yuxtapuestos, que responden unas veces a palabras distintas otras a objetos independientes". (131)

La discontinuidad introducida por el lenguaje expresa la discontinuidad del conocimiento: "Discontinua es la acción, como la pulsación de vida, discontinuo será pues el conocimiento". (132)

Existe una relación estrecha entre el lenguaje y la inteligencia. "Lo mismo que la inteligencia abstracta por su lado formal prepara la torsión de la conciencia sobre sí, del mismo modo el lenguaje es en el seno de la inteligencia abstracta, el signo de su adecuación solamente parcial a la utilidad inmediata del ser en el mundo (133): "El lenguaje nos ha dado la facultad de reflejar una inteligencia toda exterioridad, incapaz de replegarse sobre ella misma". (134) El lenguaje es una producción reflexiva de la actividad práctica del ser inteligente. "El lenguaje no hace más que jalonar de tarde en tarde las principales etapas del movimiento del pensamiento". (135)

Es posible superar los inconvenientes que presenta un conocimiento intelectual expresado por el lenguaje: "Se podría decir que el concepto y la palabra como la materia, son obstáculos vueltos, que sacan todo su valor de la energía espiritual que lucha contra ellos". (136)

El lenguaje es un medio de conocimiento de la verdadera realidad en la medida en que es superado, en que se pasa

por encima de él. "El lenguaje dsimula más que expresa de tal modo que el pensamiento debe hacerse comprender no gracias a las palabras sino a pesar de ellas". (137)

"La palabra es el marco indispensable a la vez rígido y móvil, gracias al cual la idea general une en ella los dos caracteres opuestos que le son propios, a saber una cierta fijeza y una cierta movilidad". (138)

Hay una fijeza y movilidad del lenguaje. El lenguaje humano se caracteriza más por la movilidad que por la generalidad. En la medida en que las palabras son móviles permiten al pensamiento, y a la misma palabra que se apliquen a cosas diversas y circulen entre las cosas. La palabra por ir de una cosa a otra es en efecto desplazable y libre. (139)

Esta fijeza y movilidad hacen posible la comunicabilidad de la experiencia, según Bergson, aunque sea de modo limitado. Creemos que esto tiene que ver con los conceptos fluidos, de los que hablamos anteriormente y con la capacidad evocadora y sugerente de las imágenes.

Está implícita en estas manifestaciones la importancia que Bergson da a los aspectos connotativos del lenguaje junto a los denotativos, aunque esta terminología sea un anacronismo.

En la medida en que el lenguaje se refiere a objetos, es fijo y mata la realidad y en la medida en que sugiere, expresa la experiencia aunque sea imperfectamente.

"No siempre el lenguaje es enemigo del verdadero conocimiento, en la medida en que es abierto y sugerente conduce a él. Es preciso recrear la imagen que se transmite por palabra

bras, el lenguaje tiene un valor sentimental y evocativo." (140)

En Bergson hay una interrelación entre lenguaje y pensamiento. El pensamiento desborda el lenguaje. Lo que hay de intuitivo en el conocimiento solo el sugerido por las palabras, que a su vez encierran el conocimiento por conceptos. El aspecto estable y fijo del lenguaje se relaciona con la inteligencia mientras que el aspecto móvil y cambiante hace referencia a la intuición: "El lenguaje permanece entre la intuición y la inteligencia". (141)

Las palabras ayudan al pensamiento a desplazarse al interior de la conciencia y a relacionar elementos inconscientes, perceptivos y recuerdos. "Vamos de las imágenes a los recuerdos, de las imágenes y recuerdos a los conceptos, de los conceptos a la conciencia refleja y recorreremos este camino gracias al lenguaje". (142)

Hay una relación estrecha entre idea general, espacio, sociedad y lenguaje. El lenguaje, según Bergson, está creado para satisfacer las necesidades de la vida social: "La inteligencia general, facultad de ajustar razonablemente los conceptos y de manejar convenientemente las palabras, debe pues, contribuir a la vida social, como la inteligencia, en el sentido más preciso, función matemática del espíritu, preside el conocimiento de la materia". (143) "Las palabras son a menudo elaboradas por el organismo social en vista de un objeto que no tiene nada de metafísico. Para formarlas, la sociedad ha separado lo real según sus necesidades". (144)

Esta función del lenguaje hace posible la vida social pero si pretendemos un conocimiento de la realidad es necesario sobrepasarla. "Nos será necesario operar una conversión de atención hacia el mundo interior, después descartar del campo de la conciencia el lenguaje, creado para satisfacer las

necesidades de la vida social y de la conversación y las imágenes depositadas en nosotros por un largo trato con el mundo de los objetos, al fin de obtener de nuestra atención una coincidencia íntima con la experiencia interior, que solo entonces se revelará en toda su pureza". (145)

El lenguaje que expresa conceptos definidos tiene íntima relación con el espacio, porque sitúa los objetos en él, objetos que no son más que cortes discontinuos de la corriente vital realizados por el lenguaje. En esta medida "el espacio y el lenguaje son enemigos del conocimiento integral". (146)

Existe una paradoja en la valoración del lenguaje por parte de Bergson que el mismo percibe: el lenguaje oculta la verdadera realidad en la medida en que contiene conceptos y es necesario para una comunicación y una plenitud del conocimiento. Se esfuerza en demostrar por el lenguaje. (147)

6. Ámbitos de la experiencia

Después de haber expresado los caracteres que tiene el método experimental en Bergson, cómo él distingue la experiencia de otros modos habituales de conocimiento, vamos a referirnos a los campos que cubre este método fundamental de la experiencia intuitiva.

Podríamos afirmar que la experiencia en Bergson cubre todo el ámbito de la realidad o pretende cubrirlo. Esto nos lleva a plantearnos que entiende Bergson por realidad, que visión tiene de su conjunto, cómo está estructurada, que distinciones hace el propio Bergson dentro de ella.

Vamos a esbozar las diversas líneas posibles a que dan pie las propias obras de Bergson en la interpretación de la

realidad, para aceptar una de ellas, la que nos parece la más adecuada para el tema que nos ocupa.

Estas interpretaciones de la realidad en Bergson pueden parecer contradictorias, dan pie a ellas las propias palabras de Bergson, creemos que hay fundamento en los textos bergsonianos para defender cualquiera de ellas, la base está en la riqueza no organizada del pensamiento bergsoniano, en la posibilidad de analizar su filosofía desde los puntos de vista más diversos y en la ambigüedad de muchas de sus expresiones y afirmaciones.

1) Se puede hacer una interpretación unitaria y monista de la realidad según Bergson. Realidad es algo Absoluto, continuo, fluyente, movilidad pura, no es posible en ella la discontinuidad, se identifican en la realidad la vida y la conciencia. La realidad según esta interpretación sería una línea en cuyos extremos se encontrarían el élan vital-Dios y en el otro la materia; como la concentración de realidad y vida y la distensión de la misma.

2) A partir de otras muchas afirmaciones que Bergson realiza sobre todo en la Evolución creadora, podemos hablar de un pluralismo como expresión que nos da una visión de conjunto de la realidad. Según este esquema la evolución y por tanto la realidad se expresa por líneas divergentes, a través de ello estaría presente la idea de novedad, sería como un gran "obús que ha estallado en fragmentos" imagen que utiliza el mismo Bergson. "Tenemos que habérnosla con una granada que ha estallado inmediatamente en fragmentos, las cuales se han dividido a su vez en nuevas granadas destinadas a estallar y así sucesivamente". (148)

3) Otra tercera interpretación posible de la realidad sería

la interpretación dualista. El dualismo está presente como visión de la realidad en las primeras obras de Bergson, funciona en ellas a base de conceptos opuestos: alma-cuerpo, materia-espíritu, cantidad-cualidad, homogeneidad-heterogeneidad, este dualismo es superado posteriormente, pero a nivel de conocimiento y de experiencia, que es el que nos interesa, permanece a través de toda la obra bergsoniana. Hay una distinción explicitada por Bergson entre experiencia interior y experiencia exterior. (149)

Esta es la línea que vamos a seguir, en la que Bergson se plantea el paso de la psicología a la metafísica. El método de la experiencia, entendida en estos dos ámbitos, coincide con el movimiento mismo del espíritu cuando va del interior hacia el exterior y viceversa. "En este movimiento mismo es en el que debemos buscar el sentido de la intuición, yendo del análisis experimental y racional del dato, a una toma de conciencia en profundidad de este mismo dato, yendo después desde esta toma de conciencia hacia el mundo exterior. Bajo este doble movimiento la intuición aparece bajo sus diferentes aspectos y nos revela la articulación del bergsonismo, tanto si se presenta en su forma exterior, como un rico análisis de documentos, como una filosofía de seosa de resultados de diferentes ciencias, que en su forma interior, deviene conciencia íntima de la realidad, imagen profunda del tiempo, experiencia de la duración concreta... debemos hablar de diversos niveles de experiencia intuitiva". (150)

Todos los grandes temas de la filosofía bergsoniana pueden articularse alrededor de los dos grandes tipo de experiencia: interior y exterior. En relación con la experiencia interior están las nociones de sujeto, duración, memoria, tiempo, conciencia, vida, intuición e instinto y las carac

terísticas de intensidad, heterogeneidad y cualidad.

En relación con la experiencia exterior las de objeto, materia, espacio, cuerpo, percepción, inteligencia, y se relaciona con las características de extensión, homogeneidad, cantidad.

NOTAS: PARTE II - CAPITULO IV

- (1) D.I., p. 85.
- (2) ETCHERERRY, A., Bulletin de la Societé francaise de philosophie. 17-20 Mai. (1959). Ed. Colin. París. p. 104.
- (3) THEAU, J., o.c., p. 118.
- (4) Cf. BREHIER, E., Images plotinnienes images bergsoniennes. Etudes bergsoniennes II (1949) 110-125, p. 117 ss.
- (5) Cf. ADOLPHE, L., La dialectique des images chez Bergson. PUF. París, 1951. p. 177 ss.
- (6) MARTINS, D., o.c., p. 128.
- (7) MEYER, F., o.c., p. 13.
- (8) P.M., p. 1285.
- (9) MOURELOS, G., o.c., p. 76. Cf. P.M., 1347, 1355.
- (10) MOURELOS, G., o.c., p. 76.
- (11) MOURELOS, G., o.c., p. 75.
- (12) P.M., p. 1399.
- (13) MATHIEU, V., o.c., p. 84.
- (14) Cf. M.M., p. 177 y THEAU, J., o.c., p. 118.
- (15) Cf. THEAU, J., p. 220 ss.
- (16) ADOLPHE, L., La dialectique des images chez Bergson. PUF. París, 1951. p. 31.
- (17) Matière et mémoire. E.C., p. 275.
- (18) MARTINS, D., o.c., p. 128-129.
- (19) BREHIER, E., Images plotiniennes, images bergsoniennes. Etudes II. p. 187 ss.
- (20) BREHIER, E., o.c., p. 127.
- (21) GRAPPE, A., Bergson et le symbole. Bulletin de la Societé Francaise. París, 1959. (123-129), p. 123.
- (22) GRAPPE, A., o.c. p. 123
- (23) GRAPPE, A., o.c., p. 126.
- (24) TROTIGNON, P., o.c. p. 119 ss.
- (25) " , P., o.c., p. 606 ss.
- (26) " , P., o.c., p. 606.
- (27) " , P., o.c., p. 607.
- (28) " , P., o.c., p. 610.
- (29) BREHIER, E., o.c., p. 126. Cf. P.M., p. 1400.
- (30) M.M., p. 293.
- (31) M.M., p. 303.
- (32) D.I., p. 68.
- (33) D.I., p. 68.
- (34) E.C., p. 578.
- (35) E.C., p. 579.
- (36) E.C., p. 534.
- (37) P.M., p. 1335-1336.
- (38) E.C., p. 490.
- (39) E.S., p. 831.
- (40) E.C., p. 496.
- (41) E.C., p. 497 y Cf. P.M., p. 1398.
- (42) THEAU, J., o.c., p. 64.
- (43) M.M., p. 164 y Cf. E.S., p. 842.

- (44) E.S., p. 850. Cf. 871.
- (45) E.S., p. 851.
- (46) E.S., p. 974.
- (47) P.M., p. 1329; cf. 1417.
- (48) JANKELEVITCH, V., o.c., p. 135.
- (49) P.M., p. 1397.
- (50) P.M., p. 1402.
- (51) Cf. MATHIEU, V., o.c., p. 253 ss.
- (52) GRAPPE, A., o.c., p. 125.
- (53) MARTINS, D., o.c., p. 128.
- (54) P.M., p. 1399-1400.
- (55) Cf. P.M., p. 1400 ss.
- (56) P.M., p. 1399.
- (57) TROTIGNON, P., o.c., p. 606.
- (58) ADOLPHE, L., o.c., p. 8.
- (59) THEAU, J., La critique bergsonienne du concept. PUF. Toulouse, 1968.
- (60) THEAU, J., o.c., p. 35.
- (61) THEAU, J., o.c., p. 302.
- (62) LE ROY, E., Bergson. o.c., p. 52
- (63) P.M., p. 1400.
- (64) P.M., p. 1401.
- (65) P.M., p. 1285.
- (66) THEAU, J., o.c., p. 321.
- (67) M.M., cap. III y P.M., p. 1295.
- (68) M.M., cap. III.
- (69) THEAU, J., o.c., p. 325.
- (70) THEAU, J., o.c., p. 458.
- (71) P.M., p. 1294.
- (72) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. PUF. Paris, 1954. p. 82.
- (73) E.S., p. 848.
- (74) THEAU, J., o.c., p. 460.
- (75) DELHOMME, J., o.c., p. 83.
- (76) P.M., p. 1491.
- (77) P.M., p. 1401.
- (78) MARTINS, D., o.c., p. 39.
- (79) LE ROY, E., o.c., p. 49.
- (80) E.C., p. 489.
- (81) E.C., p. 632.
- (82) P.M., p. 1319.
- (83) E.C., p. 625.
- (84) P.M., p. 1325.
- (85) E.C., p. 625-626.
- (86) HUSSON, L., o.c., p. 141.
- (87) E.C., p. 627.
- (88) Cf. THEAU, J., o.c., p. 434 ss. y TROTIGNON, P., o.c. p. 335 ss.
- (89) E.C., p. 519.
- (90) E.C., p. 625.
- (91) E.C., p. 625.

- (92) E.C., p. 527. Cf. P.M., p. 1319.
- (93) E.C., p. 627.
- (94) E.C., p. 622.
- (95) E.C., p. 650.
- (96) BERTHELOT, R., Un Romantisme utilitaire. o.c., p. 34.
- (97) E.C., p. 627.
- (98) Cf. MATHIEU, V., o.c. p. 27.
- (99) THIBAUDET, A., o.c., p. 38.
- (100) TROTIGNON, P., o.c., p. 355.
- (101) Cf. TROTIGNON, P., cap. XII, p. 362 ss.
- (102) TROTIGNON, P., o.c., p. 343-344.
- (103) Cf. DELHOMME, G., o.c. p. 132.
- (104) Citado por MOSSE-BASTIDE, R.M., o.c. p. 136.
- (105) MOSSE-BASTIDE, R.M., o.c., p. 138.
- (106) WAHL, Bergson. Les cours de la Sorbonne. París, 1969, p. 40.
- (107) Cf. MATHIEU, V., o.c., p. 42 ss.
- (108) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie chez Bergson. o.c., p. 81.
- (109) E.C., p. 656.
- (110) Cf. E.C., p. 625-626.
- (111) BERTHELOT, R., o.c., p. 41.
- (112) HUSSON, L., L'intellectualisme de Bergson. o.c., p. 105, Cf. E.C., p. 670 ss.
- (113) HUSSON, L., o.c., p. 99.
- (114) THIBAUDET, A., Le bergsonisme. T. II. o.c., p. 13
- (115) THIBAUDET, A., Le bergsonisme. T. II. o.c. p. 11.
- (116) JANKELEVITCH, V., Bergson. o.c., p. 154.
- (117) " , V., " , p. 160.
- (118) E.C., p. 637.
- (119) FERRATER MORA, V., Introducción a "Las dos fuentes de la moral y la religión". Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1946. p. 25.
- (120) TROTIGNON, P., o.c., p. 243.
- (121) MARIETTI, A., Les formes de mouvement. p. 100.
- (122) TROTIGNON, P., o.c., p. 375.
- (123) TROTIGNON, P., o.c., p. 262.
- (124) Cf. E.C., p. 489, 633 y 634.
- (125) E.C., p. 492 y 493.
- (126) D.I., o.c., p. 83.
- (127) D.I., p. 87.
- (128) E.C., p. 731.
- (129) DELHOMME, J., Durée et vie chez Bergson. p. 178.
- (130) BERTHELOT, R., Un Romantisme utilitaire. p. 10
- (131) M.M., p. 319-320.
- (132) E.C., p. 754.
- (133) TROTIGNON, P., o.c., p. 260.
- (134) E.C., p. 629.
- (135) M.M., p. 269.
- (136) JANKELEVITCH, V., p. 169.
- (137) JANKELEVITCH, V., p. 236.

- (138) THEAU, J., p. 459.
- (139) Cf. MARTINS, D., o.c., p. 62.
- (140) THEAU, J., p. 451.
- (141) P.M., p. 1321.
- (142) THEAU, J., p. 452.
- (143) P.M., p. 1323.
- (144) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie chez Bergson.
o.c., p. 84.
- (145) MEYER, F., La pensée de Bergson. o.c., p. 24.
- (146) MARIETTI, A., Bergson metaphysicien. Bulletin. Paris,
1959. p. 178.
- (147) Cf. TROTIGNON, P., o.c., p. 111 ss.
- (148) E.C., p. 578.
- (149) Cf. E.S., p. 840.
- (150) MOURELOS, G., o.c., p. 63.

PORTE 3ª: LOS GRANDES TEMAS DE LA EXPERIENCIA INTERIOR

CAPITULO I: ¿Qué es la experiencia interior?. Intuición del yo-profundo.

1. Objeto y características

La experiencia interior es la fundamental en Bergson; sobre ella se calca todo verdadero conocimiento, por eso empezamos por ella. Es caracterizada por Bergson de muchas maneras.

La experiencia interior es la intuición del yo profundo. La intuición psicológica nos descubre que el yo es libertad y movilidad. La intuición del yo será el esfuerzo por entrar en el interior de la conciencia. Esta intuición tiene dos momentos: apartar los velos que encubren el fondo y la concentración de la conciencia sobre sí misma; todo está presente a sí misma sin desdoblamiento. "Estas visiones inmediatas de la conciencia son raras porque el hombre se inclina naturalmente más a vivir que a contemplar, más a pensar la materia para dominarla y utilizarla que a pensarse a sí mismo para conocerse desinteresadamente".⁽¹⁾

Esta experiencia es el conocimiento del espíritu por el espíritu,⁽²⁾ un conocimiento propio: "La existencia de que estamos más seguros y que mejor conocemos es indiscutiblemente la nuestra, porque de todos los demás objetos tenemos nociones que pueden considerarse como exteriores y superficiales, en tanto que nosotros nos percibimos a nosotros mismos interiormente, profundamente".⁽³⁾

El ahondamiento de la duración pura es otra de las expresiones con las que Bergson designa la experiencia interior, es contacto de la vida en nosotros.⁽⁴⁾

Esta experiencia es punto de partida de la metafísica, es la experiencia del ser no en cuanto ser sino en cuanto tal ser. Es llegar a lo Absoluto. Juega en ella un papel la memoria, es intuición de la temporalidad, del tiempo vivido y de la cualidad.

La vida interior es atención, trabajo y reflexión, es creación de sí por sí: "Esta creación de sí por sí, es una experiencia primitiva, he aquí el saber absoluto que nos revela nuestra propia existencia y nos hace penetrar en plena realidad metafísica. Es captarse como pura energía creadora".⁽⁵⁾

Esta experiencia interior tiene varias características con las que puede conocerse, es una vuelta y un despojamiento, como vimos al hablar de la intuición. Es una concentración sobre sí, un descender al interior de nosotros mismos: "Descendamos entonces al interior de nosotros mismos: cuanto más profundo sea el punto que hayamos tocado, más fuerte será el empuje que nos devolverá a la superficie".⁽⁶⁾

El conocimiento de sí exige una conversión,⁽⁷⁾ es una vuelta de la inteligencia sobre sí misma, una inversión de su dirección habitual.⁽⁸⁾

Esta experiencia es incomunicable, es un progreso y una creación continua. "El progreso no está en la conciencia, es la conciencia la que progresa".⁽⁹⁾ "Somos en cierta medida lo que hacemos y nos creamos continuamente a nosotros mismos".⁽¹⁰⁾ Esta novedad es del yo, no de los objetos: "Tengo la misma impresión de novedad ante el desenvolvimiento de mi vida interior. La experimento más viva que nunca, ante la acción querida por mí y de la que soy dueño".⁽¹¹⁾

La simplicidad es otra de las características fundamentales de esta experiencia, en la medida en que pretende ser un co

nocimiento inmediato, ⁽¹²⁾ y es una experiencia que se apoya en la movilidad. La vida psicológica es la movilidad misma. "Cambio pues sin cesar... El cambio es más radical de lo que en primer lugar se creería... no hay afección, representación ni volición que no se modifique en todo momento, si su estado de alma cesase de variar, su duración cesaría de transcurrir". ⁽¹³⁾

El conocimiento de la vida interior es más una construcción que una constatación, esto iría en contra del carácter inmediato de la experiencia y es una crítica que hacen determinados intérpretes a la pretensión de experiencia interior inmediata y directa de Bergson y una interpretación de los conceptos de reflexión y esfuerzo de los que él mismo habla al referirse a este tipo de intuición.

Las actitudes que llevan a esta experiencia interior son la atención y la introspección entendida en un sentido pleno. ⁽¹⁴⁾

2. Intuición del yo-profundo

Vamos a desarrollar algunas de las expresiones con las que Bergson se refiere a la experiencia interior: la intuición del yo profundo. Es la coincidencia del sujeto consigo mismo, el conocimiento en que no hay distinción entre sujeto y objeto. "La intuición bergsoniana es una coincidencia del sujeto consigo mismo, esta coincidencia lejos de encerrarle en su yo, le permite trascender para participar en otras realidades. Estas otras realidades son ellas mismas sujetos". Revela un mundo de sujetos tensos hacia el porvenir y nacidos de un universal dinamismo". ⁽¹⁵⁾

La conciencia de sí es el conocimiento fundamental que hace posibles todos los demás, nosotros no podemos simpatizar con ninguna otra cosa si no simpatizamos con nosotros mis-

mos. "La conciencia no se sobreañade a nosotros, no es diferente de nosotros... es coextensiva a nuestra vida, puesto que si ella no es actual o virtual, nosotros cesamos de existir, es inútil definir una cosa tan concreta, tan constantemente presente a la experiencia de cada uno de nosotros". (16)

El yo no es nada fijo ni instantáneo, es cambio permanente, es un modo de actividad o causalidad dado en la experiencia "en nuestro yo hay sucesión sin exterioridad recíproca, fuera del yo exterioridad recíproca sin sucesión". (17)

a) El yo superficial y el yo profundo

Bergson opone el yo superficial al yo profundo. "El yo superficial, sujeto del pensamiento preciso, del tiempo homogéneo, de la impersonalidad banal, de la inmovilidad y de la inercia, es distinto del yo profundo, que es duración viviente, interioridad móvil y creadora, sucesión sin distinción". (18) "Distinguimos por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa, por debajo del yo en que los estados están bien definidos, un yo en que la sucesión implica fusión y organización. Pero nos contentamos las más de las veces con lo primero, esto es con la sombra del yo proyectada en el espacio homogéneo". (19)

Hay una relación mutua entre ellos: "el yo profundo engendra el yo superficial y se proyecta en él, de suerte que nosotros nos percibimos a través del "reflejo apagado", de "una corteza fría", si bien el yo profundo aparece "aplastado", "recubierto" y "envuelto" por la superficialidad, pero además el yo superficial alcanza al yo profundo, le obliga a refractarse y a dividirse en imágenes, de suerte

que el yo profundo no sufre pasivamente una esclerosis, si no que engendra la superficialidad que le recubre... el yo superficial pone la muerte en la vida". (20)

Entre ellos hay diferencias de tensión, así lo afirma Bergson en Materia y memoria el yo superficial es el menos tenso y por tanto el más extenso y el yo profundo es el yo tenso y por tanto inextenso". (21)

"Habría, pues, dos yos diferentes, uno de los cuales sería como la proyección exterior del otro, su representación espacial, por así decirlo social. Alcanzamos el primero por una reflexión profunda que nos hace aprehender nuestros estados internos como seres vivos, sin cesar en vía de formación, como estados refractarios a la medida, que se penetran unos a otros, y cuya sucesión en la duración no tiene nada de común con una yuxtaposición en el espacio homogéneo. Pero los momentos en que nos adentramos así en nosotros mismos son raros y es también porque somos raramente libres". (22)

El yo profundo se identifica con la conciencia y la duración mientras que el yo superficial es un producto de la vida social. "Bajo el imperio de las necesidades, la conciencia se solidifica pronto en un "yo superficial", que toca el mundo exterior por su superficie y que no tiene en cuenta más que su propia conservación, este yo superficial no es todo el yo, nosotros somos este presente actuante que nuestro cuerpo mima, somos también ese pasado que nuestro cuerpo limita, nuestra personalidad que se encuentra normalmente encajonada por la acción, sobrepasa lo que nuestro cuerpo puede juzgar y no se confunde con las exigencias del presente, la atención a la vida no expresa la totalidad de la conciencia". (23) "Como el yo así refractado, y por esto mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exi-

gencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, la conciencia lo prefiere y pierde poco a poco de vista el yo fundamental". (24) "Se forma un segundo yo que encubre el primero, un yo cuya existencia tiene momentos distintos, cuyos estados se separan unos de otros y se expresan facilmente por palabras... Una vida interior de momentos muy distintos, de estados netamente caracterizados, responderá mejor a las exigencias de la vida social". (25)

Así como el yo profundo se expresa a través del yo superficial a la vez que es ocultado por este en función de la vida social y del lenguaje, existe un movimiento de signo contrario. "El yo toca en efecto el mundo exterior por su superficie... Pero a medida que ahonda por debajo de esta superficie, a medida que el yo vuelve a ser él mismo, en esta medida también cesan de yuxtaponerse sus estados de conciencia para penetrarse, fundirse juntamente y teñirse cada uno de la coloración de todos los demás". (26)

"Es necesario encontrar este yo fundamental tal como una conciencia inalterada, una conciencia pura lo percibe. Es necesario un análisis. Este esfuerzo vigoroso de análisis de que habla Bergson es un esfuerzo de disociación hecho para mostrar la indisociable duración que está en nosotros, infinitamente móvil, inexpressable y confusa. Nos invita a librarnos de lo que hay en nosotros de social, de práctico, de lo que hay de expresable en lenguaje". (27)

Este conocimiento es difícil en la medida en que la atención distingue y separa artificialmente los hechos psicológicos que posteriormente está obligada a unir: "Imagina así un yo amorfo, indiferente, inmutable sobre el que desfilarían o se enhebrarían los estados psicológicos que ella ha erigido en realidades independientes... Si nuestra existencia se compusiese de estados separados de los que

un yo imposible tuviese que realizar la síntesis no habría para nosotros duración. Porque un yo que no cambia no dura ... la verdad es que se obtiene así una imitación artificial de la vida interior". (28)

b) El yo libertad, espíritu, alma y conciencia

El yo puede ser conocido a través de su actividad dada en la experiencia. Esta actividad como expresión de lo más profundo del yo es la libertad. Expresa nuestro ser más íntimo. La libertad se realiza en la duración íntima que no conoce ni el antes ni el después, no se da en el espacio sino en el tiempo. Está apoyada en la naturaleza de la conciencia. Es en la libertad y por la libertad como se realiza una creación continua y se expresa una obra de arte nueva, rica, permanente y siempre creadora. (29)

La libertad es la creación de sí por sí. Es un hecho de experiencia: "Cada uno de nosotros tiene, en efecto, el sentimiento inmediato, real e ilusorio de su libre espontaneidad". (30) "La libertad bergsoniana no es un problema, es una experiencia... No quiere decir que Bergson no pueda conducir de lo vivido a lo pensado... Ha conducido su exploración por grados: grados del yo, de la causalidad, de la necesidad, de la libertad". (31)

La decisión libre emana del alma entera según Bergson, el acto será tanto más libre, cuanto más se relacione con el yo fundamental. "Somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella esta indefinible semejanza que se encuentra a veces entre la obra y el artista". (32) "Si se conviene en llamar libre a todo acto que emana del yo y solamente del yo, el acto que lleva la señal de nuestra persona es verdaderamente libre, porque solo nuestro yo rei-

vindicará su paternidad". (33)

La libertad es la expresión de nuestra espontaneidad: "Los mejores críticos admiten que la libertad humana según Bergson se mide únicamente por el grado de profundidad y la integración de motivos a móviles que nos hacen actuar, excluye la razón tanto como el automatismo, ella es inmanente a nuestro carácter, ella no es otra cosa que la expresión de nuestra espontaneidad". (34) "El yo es en cada instante libertad, creación en acto. Nuestro yo interior que siente, se apasiona y decide libremente es una fuerza, una espontaneidad que dura". (35)

El yo es a la vez memoria y elección. "Ni este porvenir ni este pasado son cosas hechas, se hacen por el movimiento que las describe, sin dato previo, como esencia primera, se hacen como la conciencia haciéndose. Todo es élan y tensión en la espera del porvenir como en el recuerdo del pasado y mi conciencia de la vida se sitúa en este intervalo, tenso entre las dos direcciones opuestas, siempre hacia adelante y siempre hacia atrás de mí mismo, es esto vivir y es esto el yo". (36)

La libertad está hecha de plenitud y continuidad: "El hombre no es un cero psíquico. Su libertad no está hecha de vacío ilusorio que se crearía entre el presente y el porvenir. No es creación sustancial y arbitraria. Es renovación. Pues como las experiencias vividas que ella saca son en número infinito, las combinaciones que imagina, los arabescos que desarrolla son radicalmente imprevisibles". (37) "Su concepción de la intensidad y de la duración y la de la vida psicológica profunda permiten a Bergson resolver el problema de la libertad. Está estrechamente ligada a la teoría de la voluntad y a la de la invención". (38)

Es la facultad de innovar, y la capacidad de invención. "La libertad es una evolución creadora que no es la realización de una esencia ni de un posible preexistente. La decisión no es un golpe de estado, sino una maduración gradual. Influye toda la duración la acumulación de la vida vivida. La libertad no es otra cosa que el poder de crear, cuando hacemos la experiencia interior de la libertad descubrimos lo que somos en el fondo: un dinamismo creador, un élan vital" (39)

La experiencia de la libertad es un momento privilegiado de la experiencia del yo porque es el centro de la duración y del yo profundo. El mismo Bergson lo afirma: "Si nos atuviésemos a la experiencia tendríamos que decir que nos sentimos libres, que percibimos la fuerza con razón o sin ella, como una libre espontaneidad". (40)

Bergson dedica el capítulo III de "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia" al estudio de la libertad. La libertad para él está entre el determinismo y el indeterminismo y para llegar a la noción que tiene de ella hace una crítica del mecanicismo y dinamismo.

"No es difícil comprender por qué la cuestión de la libertad pone en disputa estos dos sistemas opuestos de la naturaleza: mecanicismo y dinamismo. El dinamismo parte de la idea de la actividad voluntaria suministrada por la conciencia y llega a la representación de la inercia vaciando poco a poco esta idea, concibe pues sin dificultad de un lado una fuerza libre, y de otro una materia gobernada por leyes. Pero el mecanicismo sigue la marcha inversa. Los materiales con los que opera la síntesis los supone regidos por leyes necesarias". (41)

Bergson sale al paso de los argumentos empleados contra la libertad: "Sin embargo, a posteriori se invocan contra la

libertad hechos precisos, unos físicos otros psicológicos. Unas veces se alega que nuestras acciones están exigidas por nuestros sentimientos, nuestras ideas y toda la serie anterior de nuestros estados de conciencia, otras veces se denuncia la libertad como incompatible con las propiedades fundamentales de la materia y en particular con el principio de la conservación de la fuerza. De aquí surgen dos especies de determinismo, dos demostraciones empíricas, diferentes en apariencia, de la necesidad universal". (42)

El determinismo según Bergson se apoya en una concepción falsa de la realidad: "Todo determinismo, incluso físico, implica una hipótesis psicológica, estableceremos enseguida que el mismo determinismo psicológico y las refutaciones que se hacen de él, descansan sobre una concepción inexacta de la multiplicidad de los estados de conciencia y sobre todo de la duración. Así a la luz de los principios desenvueltos en el capítulo precedente, veremos aparecer un yo cuya actividad no podría ser comparada a la de ninguna otra fuerza". (43)

La libertad está entre el determinismo que va unido a la concepción mecanicista y que es analizado detalladamente por Bergson en el capítulo III de Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, y el indeterminismo representado por lo que defienden la doctrina del libre albedrío: "Para el determinismo el acto es la resultante de una composición mecánica de los elementos entre sí, para sus adversarios, suponiendo que estuviesen rigurosamente de acuerdo con su principio, la decisión libre debería ser un arbitrario, una verdadera creación ex nihilo". (44)

"Toda la oscuridad proviene de que unos y otros se representan la deliberación bajo forma de oscilación en el espacio,

cuando ella consiste en un progreso dinámico en el que el yo y los motivos mismos están en un continuo devenir, como verdaderos seres vivos. El yo infalible en sus comprobaciones inmediatas, se siente libre y lo declara". (45)

La libertad no es repetición mecánica ni espontaneidad pura. La libertad en Bergson va unida a la noción de duración que analizaremos posteriormente, es algo que transcurre que enlaza el pasado con el porvenir. En ella hay peso de la experiencia acumulada y de la memoria y creatividad e innovación: "El fiat decisorio, la aventura de la elección en su activismo dinámico no son posibles más que porque la vacilación indiferente que les prepara está en el fondo ya calificada y orientada, y esta cualificación, la voluntad vacilante la alcanza del yo mismo, del yo que preexiste integralmente y que está allí con todo su capital de experiencias acumuladas, de tendencias, de necesidades y de emociones. A este precio la voluntad sobrepasará la abulia disolvente y paralizante que es el precio de una extrema libertad". (46)

Bergson explica su concepción de la libertad a la que hemos aludido anteriormente: "Hemos pensado que podría tomarse un tercer partido (entre determinismo e indeterminismo). Y sería éste, el de colocarnos de nuevo en la duración pura, cuyo transcurso es continuo, y en la que se pasa por gradaciones insensibles de un estado al otro, continuidad realmente vivida, pero artificialmente descompuesta para mayor facilidad del conocimiento usual. Así pues, creemos ver salir la acción de sus antecedentes, que la explican a los que ella añade, no obstante algo absolutamente nuevo... El acto libre puede considerarse una síntesis de sentimientos e ideas y la evolución que a ellos conduce una evolución razonable". (47)

La experiencia de la libertad es la experiencia central de toda la filosofía bergsoniana en la medida en que con ella alcanzamos lo más profundo de la duración del yo: "La duración en que actuamos es una duración en que nuestros estados se resuelven los unos en los otros, por lo cual debemos esforzarnos por volvernos a colocar mentalmente en el caso excepcional y único en que especulamos sobre la naturaleza íntima de la acción, es decir en la teoría de la libertad". (48)

"La libertad es un hecho, y entre los hechos que se comprueban, no lo hay más claro. Todas las dificultades del problema, y el problema mismo, nacen de querer encontrar en la duración los mismos atributos que en la extensión, de interpretar la idea de libertad en una lengua en la que resulta evidentemente intraducible". (49)

En la medida en que es una expresión de la duración, la libertad es indefinible: "Se llama libertad la relación del yo concreto con el acto que él cumple. Esta relación es indefinible, precisamente porque somos libres. Se analiza en efecto una cosa, pero no un progreso, se descompone la extensión pero no la duración", (50) "desde el momento en que se trata de explicarse su libertad no se percibe más que por una especie de refracción a través del espacio". (51)

El yo se experimenta a sí mismo como libre, es la corriente de la vida en nosotros y su permanencia. (52) "La libertad es la acción que en lugar de detenerse en memoria se concentra y se tiende hacia el futuro". (53) Toda la filosofía de Bergson está llena de paradojas, de contradicciones, con las que trata de superar los límites del lenguaje a través del cual no le queda más remedio que tratar de aclarar experiencias inexpressables.

Intimamente relacionado con la experiencia del yo que estamos analizando se encuentra la concepción de Bergson del espíritu, la interrelación entre espíritu y materia y los hechos de conciencia.

"En Bergson el término de espíritu no es del todo sinónimo del término inteligencia... El espíritu se compromete en dos direcciones: la de la intuición de la duración y la de la inteligencia analítica". (54)

Si el espíritu tiene lugar en la experiencia humana este espíritu se llama alma, que alude a su interrelación con el cuerpo y no puede ser entendida aislada de él.

Bergson trata el tema del alma en tres de sus obras: Las dos fuentes de la moral y la religión, El pensamiento y lo moviente y La energía espiritual y en una conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid el 6 de mayo de 1916.

"Los hechos sucesivos de conciencia se penetran y el más simple de ellos puede reflejar el alma entera". (55) En la medida en que el espíritu se identifica con el yo es uno de los polos de la evolución y la duración. "No es el espíritu el que reflexiona, sino espíritus que son individualidades vivas que se saben producidas por la corriente y el movimiento de la vida en general". (56)

El espíritu se identifica con la conciencia y en esta medida es objeto de experiencia: "No hago una hipótesis, no evoco una entidad misteriosa, me atengo a la observación, por que no hay nada más inmediatamente dado, nada más evidentemente real que la conciencia, y el espíritu humano es la conciencia misma". (57)

c) Relación alma-cuerpo, materia y espíritu

Bergson analiza detalladamente las relaciones entre diversos pares: alma y cuerpo, espíritu y materia, memoria y cerebro, y realiza una crítica del paralilismo y dualismo psicológico.

Según Mathieu al interpretar a Bergson, materia y espíritu no son, como afirma Belot, simples construcciones del espíritu. Para Belot "espíritu y materia no son hechos de experiencia sino pasos al límite según acostumbra a proceder nuestro raciocinio". Mathieu comenta, creemos que acertadamente: "La dualidad de principios con que Bergson rinde cuenta de los fenómenos que indaga, es una dualidad de polos. No constatamos los principios pero los fenómenos que constatamos son alcanzados si se ponen los dos principios, son fenómenos a su modo, polos, líneas de hechos, líneas de fuerza". (58)

Materia y espíritu no son dos realidades independientes y distintas. La conciencia dice Delhomme: "Va de su cuerpo a la profundidad de su pasado, de la extensión espacial a la tensión espiritual, idas y venidas incesantes por las cuales se persigue la espiritualización de la materia". "Si la materia se repite indefinidamente en un juego monótono no dando jamás más de lo que recibe, el espíritu al contrario se define por la posibilidad de sacar de él mismo más de lo que tiene, entre el movimiento inicial y el movimiento final, entre el ir y el venir, hay la tensión de una existencia". (59)

La oposición entre materia y espíritu es la de dos actividades que trabajan en sentido inverso y que son de naturaleza diferente: "repetición identificación y división de

una parte, creación y diferenciación de otra, operaciones matemáticas que implican espacio, número y necesidad para el cuerpo, operaciones orgánicas que implican tiempo, cualidad y libertad para el espíritu"... "si el espíritu es élan y tensión, el cuerpo es caída y parada, donde el cuerpo divide en elementos el espíritu une en totalidades, donde el cuerpo identifica el espíritu distingue, cuando el espíritu avanza de un modo irreversible hacia la novedad y lo imprevisto, el cuerpo permanece en lo siempre conocido porque es más seguro". (60)

"Siendo la diferencia entre espíritu y materia una diferencia de duración y no de sustancias o de cosas, sus movimientos se interpenetran y se entranan unos a otros". (61)

Son múltiples los textos en los que Bergson expresa su concepción del cuerpo y el espíritu, a través de los cuales realiza una caracterización de ambos. Haremos una relación de estos textos porque creemos que detrás de las palabras de Bergson se ve claramente cuáles son las semejanzas y diferencias entre ambos y sus relaciones: "Nuestro cuerpo son las sensaciones que recibe de un lado y los movimientos que es capaz de ejecutar de otro, viene a ser pues lo que fija nuestro espíritu, lo que le da lastre y equilibrio". (62)

El cuerpo limita al espíritu y el espíritu desborda al cuerpo: "El cuerpo siempre orientado hacia la acción, tiene por función esencial limitar en vista de la acción, la vida del espíritu". (63) "El alma desborda al cuerpo al que está unida", esto hay que entenderlo en el sentido de que no puede reducirse a él, no en el de que el alma pueda prescindir de él. "¿Qué es, en efecto, lo que nos dice la experiencia? Nos muestra que la vida del alma, la vida de la conciencia, está ligada a la vida del cuerpo, que hay solidaridad entre ellas". (64)

"La distinción del cuerpo y el espíritu no debe establecerse en función del espacio, sino del tiempo. El error del dualismo vulgar consiste en colocarse en el punto de vista del espacio, en poner de un lado la materia con sus modificaciones en el espacio, de otro sensaciones inextensivas en la conciencia. De ahí la imposibilidad de comprender como el espíritu actúa sobre el cuerpo o el cuerpo sobre el espíritu". (65)

"Hay una infinidad de grados entre la materia y el espíritu plenamente desenvuelto, el espíritu capaz de acción no solamente indeterminada sino razonable y reflexiva". (66)

"La percepción pura sería el grado más bajo del espíritu, el espíritu sin la memoria formaría verdaderamente parte de la materia, tal como nosotros la entendemos". El pasado está representado por la materia e imaginado por el espíritu". (67)

El problema de la unión del alma y el cuerpo es el problema de antítesis de lo extenso y lo inextenso, de la cualidad y la cantidad. Es difícil determinar la naturaleza del alma y el cuerpo pero "resulta más fácil saber lo que les une y les separa porque esta unión y esta separación son hechos de experiencia". (68)

Respecto de este problema de la unión del alma y el cuerpo Bergson hace un análisis y crítica de la doctrina del paralelismo: "la única hipótesis precisa que la metafísica de los tres últimos siglos nos ha legado sobre este punto es justamente la de un paralelismo riguroso entre el alma y el cuerpo, expresando el alma ciertos estados del cuerpo o el cuerpo expresando el alma, o el alma y el cuerpo siendo dos traducciones, en lenguas diferentes, de un original

que no sería ni el uno ni la otra: en los tres casos lo cerebral equivaldría exactamente a lo mental". (69)

Analiza a continuación en la misma obra las posturas de Descartes, Spinoza y Leibniz, para rebatir la teoría que afirma que es la experiencia la que nos confirma de un paralelismo exacto entre lo cerebral y lo mental. "Un examen atento de la vida del espíritu y de su acompañamiento fisiológico me lleva a creer que el sentido común tiene razón y que hay infinitamente más en una conciencia humana que en el cerebro correspondiente". (70) El espíritu desborda al cerebro por todas partes y la actividad cerebral no responde más que a una ínfima parte de la actividad mental. Sobre las relaciones entre cerebro y conciencia, cerebro y memoria, que son casos concretos de la relación entre el cuerpo y el espíritu volveremos al tratar los apartados correspondientes.

"La vida del espíritu no puede ser un efecto de la vida del cuerpo, que todo pasa por el contrario como si el cuerpo fuese utilizado simplemente por el espíritu y que no tenemos, desde luego, razón alguna para suponer que el cuerpo y el espíritu estén inseparablemente unidos el uno al otro" (71)

El dualismo apuntado en las primeras obras de Bergson, Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, e incluso Materia y Memoria, es abandonado posteriormente en favor de una visión más unitaria en Evolución creadora, El pensamiento y lo moviente y La energía espiritual. En esta obra estudia detalladamente el problema del paralelismo entre el alma y el cuerpo y lo rechaza en nombre de la experiencia: "Los hechos consultados de manera imparcial, no confirman ni incluso sugieren la hipótesis del paralelismo". (72)

Bergson estudia el problema filosófico de la inmortalidad

del alma. "Piensa que toda existencia es dada en una experiencia. Si el alma inmortal existe debemos poder realizar la experiencia". (73) En Las dos fuentes de la moral y la religión hace una crítica al planteamiento platónico sobre este problema y afirma: "¿Cómo no ver, no obstante que si efectivamente hay un problema del alma, debe exponerse en términos de experiencia, y que solo en términos de experiencia podrá ser progresivamente resuelto, siempre de modo parcial?". (74) Vemos claramente en el texto como la única fuente de conocimiento es el conocimiento experimental.

Este problema es abordado anteriormente en La energía espiritual. En un primer momento contesta negativamente a la posibilidad de que la inmortalidad del alma sea comprobada experimentalmente, porque toda experiencia se apoya en una duración limitada y cuando la religión habla de inmortalidad hace un llamamiento a la revelación. "Ya sería algo, ya sería mucho poder establecer sobre el terreno de la experiencia, la posibilidad e incluso la probabilidad de la supervivencia por un tiempo x, se dejaría fuera del dominio de la filosofía la cuestión de saber si este tiempo es o no ilimitado. Ahora bien: reducido a estas proporciones más modestas, el problema filosófico del destino del alma, no se me aparece del todo como insoluble". (75)

El apoyo experimental para la resolución de este problema y la afirmación de la supervivencia está en la no identificación entre conciencia y cerebro repetida tantas veces:

"Como hemos tratado de mostrar la vida mental desborda la vida cerebral, si el cerebro se limita a traducir en movimientos una pequeña parte de lo que ocurre en la conciencia entonces la supervivencia se hace tan verosímil que la obligación de la prueba incumbirá al que niega antes que al que

afirma, porque la única razón para creer en una extinción de la conciencia después de la muerte es la de ver que el cuerpo se desorganiza, y esta razón no tiene ya valor si la independencia de la casi totalidad de la conciencia con respecto al cuerpo, es ella también un hecho que se comprueba". (76)

No se obtiene por este camino una certeza absoluta sino aproximativa. "Al tratar así el problema de la supervivencia, al hacerlo descender de las alturas en que lo ha colocado la metafísica tradicional, al transferirlo al campo de la experiencia, renunciamos sin duda a obtener de él de buenas a primeras la solución radical". (77)

Al dilatarse el concepto de experiencia a través de las obras de Bergson hace posible la casi seguridad respecto de la solución de éste problema. El espíritu y el alma es experimentable: "Digamos que es el espíritu, hablemos de un alma si queréis, pero reformando entonces la operación del lenguaje, poniendo bajo la palabra un conjunto de experiencias y no una definición arbitraria. De esta profundización experimental deduciremos la posibilidad y aún la probabilidad de una supervivencia del alma, puesto que habremos observado y como tocado con los dedos, desde aquí abajo, algo de su independencia con relación al cuerpo". (78)

Para terminar estas reflexiones acerca de los planteamientos de Bergson sobre el espíritu y el cuerpo queremos citar un texto de Las dos fuentes de la moral y la religión: "La sociedad obedece sin duda a ciertas sugerencias de la experiencia interior cuando habla del alma, pero ha forjado esta palabra como todas las demás para su comodidad. Ha designado con ella algo que difiere notablemente del cuerpo. Cuanto más radical sea la distinción, mejor responderá

a su objeto la palabra, y no podría ser más radical que haciendo pura y simplemente, de las propiedades del alma, negaciones de las de la materia. Tal es la idea que el filósofo demasiado a menudo, ha recibido ya hecha de la sociedad por medio del lenguaje".⁽⁷⁹⁾ Este procedimiento de conocimiento nos lleva a una teoría que puede ser sustituida por otra antagónica, y que no nos proporciona un conocimiento de la verdadera realidad: "¡Cuánto más no valdría transportarse a las vagas sugerencias de la conciencia de donde se había partido, profundizarlas, conducir las hasta la intuición clara. Tal es el método que nosotros preconizamos".⁽⁸⁰⁾

Como resumen de este apartado podemos afirmar que la experiencia del yo es uno de los temas centrales de la experiencia interior que se concentra fundamentalmente en la experiencia de la libertad. Este yo profundo que se relaciona y se expresa por el yo superficial es cuerpo y espíritu en cuanto detención y tensión de una misma duración, no como dos realidades separadas y completamente distintas.

NOTAS: PARTE III - CAPITULO I

- (1) GARCIA MORENTE, M., La filosofía de Henri Bergson. Publicaciones Residencia de estudiantes. Madrid, 1917. p. 69 ss.
- (2) P.M., p. 1273.
- (3) E.C., p. 495.
- (4) TROTIGNON, P., o.c., p. 78.
- (5) MOSSE-BASTIDE, P.M., Bergson et Plotin. PUF. París, 1959. p. 19-20.
- (6) P.M., p. 1361.
- (7) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. p. 10 ss.
- (8) Cf. LEVESQUE, G., Bergson. o.c., p. 99 ss.
- (9) MEYER, F., o.c., p. 28.
- (10) E.C., p. 500.
- (11) P.M., p. 1331-1332.
- (12) Cf. MOURELOS, G., o.c., p. 68.
- (13) E.C., p. 495-496.
- (14) Cf. D.I., p. 21 y M.M., p. 245 ss.
- (15) MOSSE BASTIDE, R.M., Bergson y Plotino. o.c., p. 397.
- (16) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 11.
- (17) D.I., p. 62-63.
- (18) TROTIGNON, P., o.c., p. 525.
- (19) D.I., p. 85.
- (20) TROTIGNON, P., o.c., p. 525-526.
- (21) Cf. WAHL, J., Bergson. o.c., p. 92.
- (22) D.I., p. 151.
- (23) DELHOMME, J., Durée et vie chez Bergson. Etudes (II). o.c., p. 151.
- (24) D.I., p. 85.
- (25) D.I., p. 91-92.
- (26) D.I., p. 108.
- (27) WAHL, J., o.c., p. 75.
- (28) THEAU, J., o.c., p. 39 y 63.
- (29) Cf. CHAHINE, O., La durée chez Bergson. o.c., p. 81-84.
- (30) D.I., p. 94.
- (31) BARTHELEMY-MADAULE. Bergson adversaire de Kant. o.c., p. 115.
- (32) D.I., p. 113-114.
- (33) D.I., p. 114.
- (34) HUSSON, L., Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne. Etudes bergsoniennes IV. PUF (1956) 159-201, p. 159.
- (35) POLIN, R., Bergson philosophe de la création. Etudes bergsoniennes (V), (1960), p. 196 ss.
- (36) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 13.
- (37) JANKLEVITCH, V., o.c., p. 214.
- (38) LACOMBE, R., La psychologie bergsonienne. o.c., p. 234.
- (39) MOSSE BASTIDE, R.M., Bergson et Plotin. o.c., p. 314.
- (40) D.I., p. 142.

- (41) D.I., p. 93.
- (42) D.I., p. 94.
- (43) D.I., p. 94-95.
- (44) M.M., p. 322.
- (45) D.I., p. 120.
- (46) JANKELEVITCH, V., o.c., p. 212.
- (47) M.M., p. 322.
- (48) M.M., p. 322-323.
- (49) D.I., p. 145.
- (50) D.I., p. 143-144.
- (51) D.I., p. 120.
- (52) Cf. TROTIGNON, P., o.c., p. 122.
- (53) MEYER, F., La pensée de Bergson. Bordás. París, 1964.
p. 36.
- (54) TROTIGNON, P., o.c., p. 395.
- (55) WAHL, J., o.c., p. 42.
- (56) TROTIGNON, P., p. 11.
- (57) E.S., p. 857.
- (58) MATHIEU, V., o.c., p. 21 y 24.
- (59) DELHOMME, J., Durée et vie chez Bergson. Etudes II.
o.c., p. 143.
- (60) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 35.
- (61) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 168.
- (62) M.M., p. 311.
- (63) M.M., p. 316.
- (64) E.S., p. 842.
- (65) M.M., p. 353.
- (66) M.M., p. 354.
- (67) M.M., p. 355.
- (68) E.S., p. 836.
- (69) E.S., p. 844.
- (70) E.S., p. 845.
- (71) E.S., p. 858.
- (72) E.S., p. 869.
- (73) FRESSIN, A., La perception chez Bergson et Merleau-Ponty. o.c., p. 339.
- (74) D.S., p. 1199.
- (75) E.S., p. 859.
- (76) E.S., p. 859-860.
- (77) E.S., p. 860.
- (78) D.S., p. 1299.
- (79) D.S., p. 1200.
- (80) D.S., p. 1201.

CAPITULO II: EXPERIENCIA Y DURACION1. ¿Que es la duración pura?

Para llegar a captar el valor que Bergson concede a la experiencia interior, vamos a relacionarla con los principales conceptos de su filosofía y uno de los mas importantes es la duración, término que expresa la realidad tal y como él la concibe.

Trataremos de adentrarnos en lo que significa la durée en Bergson y esto nos hará ver hasta donde llega, que significa, que riquezas y límites tiene la experiencia en él.

El término duración es empleado en el Ensayo sobre los datos inmediatos a la conciencia y aplicado a la vida interior, más adelante sobre todo a partir de la Evolución creadora, Bergson hablará también de duración cósmica: Chevalier en una conversación con Bergson afirma, que en virtud de su filosofía, tendría que sobrepasar el punto de vista de los Datos inmediatos, y atribuir una cierta duración a las cosas. Bergson le contesta: "No hay contradicción con lo que he escrito en los Datos inmediatos. En este momento descubrí la duración al descubrir la vida interior, porque es en la vida interior donde tendría que aprehender la duración, por ello, llamando "duración" a lo que aprehendía en mí, negué a las cosas exteriores la duración, quiero decir, ésta duración, porque no era en ellas la misma que en mí. Todo lo que yo comprobaba en las cosas, eran palpitaciones con ciertos momentos de mi vida interior y que corresponden sin duda, a algo cualitativamente distinto. Pero ¿qué dice esto?. No lo se todavía. He ahí lo afirmado por mí, limitán dome al tema estudiado. Luego descubrí otra cosa en el universo". (1)

"En los Datos inmediatos de la conciencia, se describen los caracteres de la duración humana. Al comienzo de la Evolución creadora resume Bergson los resultados obtenidos: "para un ser consciente existir consiste en cambiar, cambiar en madurarse, madurarse en crearse indefinidamente uno mismo". ¿Podría decirse lo mismo de la existencia en general?. A esta pregunta responderá Bergson: Si los caracteres de la vida humana son también los caracteres de toda la vida". (2)

"El entrecruzamiento de la duración en mí y de la duración fuera de mí es el fundamento del estructuralismo bergsoniano". (3)

Esta duración es a la vez duración del yo y duración del mundo, los dos siendo organizados y estructurados por la vida. Relativamente a las representaciones de la inteligencia abstracta, la duración es viviente, pero en sí, relativamente a la vida absoluta, es elemento vivido por una individualidad en el seno del movimiento universal y por ello una diferenciación de la vida en pluralidad de seres vivientes y de acciones de la vida, seres y acciones para los que la duración viviente del todo, va a devenir duración interiorizada de sus vivencias por un fenómeno de restricción". (4)

Bergson emplea la palabra duración en tres sentidos al menos:

1. Lo que subsiste en mí a título de vivencia al término de la percepción de la vida, lo que como interior a la conciencia individual es efectivamente sentido.
2. La experiencia efectiva de un movimiento viviente que es entrevisto por su movimiento de vuelta hacia lo real.
3. Es la esencia absoluta del universo entero, tomado como unidad absoluta de la materia y la vida. (5)

En uno de los textos de Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia nos expresa como concibe la duración y precisa su concepto: "Hay, en efecto, como lo mostraremos en detalle dentro de poco, dos concepciones posibles de la duración, la una pura de otra mezcla, la otra en la que interviene subrepticamente la idea de espacio. La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores". (6)

La duración no es más que una penetración mutua de nuestros estados internos y durar significa bien entendido vivir.

"En lo interior de la conciencia nos encontraremos con la duración pura, con una multiplicidad indivisa, cualitativa e irreductible al número y a la medida. Duración pura o multiplicidad indistinta constituye el yo profundo". (7)

"En realidad la duración pura que caracteriza la vida psíquica es extraña al espacio. Ella excluye toda idea de yuxtaposición y de exterioridad recíproca. No teniendo contornos acabados, los estados de conciencia se compenetran, se enriquecen, se organizan en conjunto en un movimiento de solaridad que une el pasado y el presente. El sentimiento inmediato de esta unión define la duración interior. Ella no implica una multiplicidad cuantitativa de momentos susceptibles de ser contados. Los fenómenos psíquicos no ofrecen tal apariencia más que si habiéndolos sobrepasado yo me vuelvo hacia atrás para observar lo trazado". (8)

"Por una extraña paradoja la duración concreta une la distinción de estados sucesivos y su implicación mutua: exclusión e inclusión simultáneas". (9)

Hay una diferencia radical, según Bergson, entre las cosas

exteriores y los hechos de conciencia: "Los hechos de conciencia, incluso los sucesivos, se penetran, y en el más simple de ellos puede reflejarse el alma entera". (10)

En la duración se realiza la libertad, como hemos visto anteriormente. La duración es continua, plena, presente a la conciencia y creadora.

La duración expresa fundamentalmente nuestra existencia: "Esta duración que es penetración de nuestros estados psicológicos no puede tener existencia más que en un ser consciente, no hay duración sin mantenimiento del pasado en el interior del presente, sin memoria y por tanto sin conciencia". (11)

Concentración y tensión son características de la duración: La creación no es un acto instantáneo en el origen de los tiempos, sino un esfuerzo continuado de invención que sigue en lo profundo de los seres". (12) La duración no es desparamiento e inconsistencia sino concentración y tensión.

La duración excluye la yuxtaposición y la exterioridad recíproca. Es cualidad, heterogeneidad pura y multiplicidad cualitativa.

La cualidad es duración: "toda variación de los estados de conciencia, es un cambio cualitativo, y este cambio se opera a la manera de un progreso dinámico en la duración". (13)

En el capítulo I del Ensayo... a través de una serie de análisis psicológicos muy variados Bergson desarrolla una filosofía de la cualidad muy amplia. "La pura duración podría muy bien no ser más que una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos con relación

a los otros, sin ningún parentesco con el número, esto sería la heterogeneidad pura". (14) "Bergson establece una inmanencia radical entre la cualidad y la duración. La primera no precede lógicamente a sus ojos a la segunda, una y otra no son dadas en conjunto en la misma experiencia inmediata, y ellas no son más que dos aspectos o dos nombres de la misma cosa". (15)

Si quisiéramos resumir las interrelaciones entre la duración y cualidad, podemos decir con Theau: "No hay cualidad sin cambio porque no hay cualidades sin duración". (16)

"La verdadera duración, la que la consciencia percibe, debería pues, estar colocada entre las magnitudes que se llaman intensivas, en el caso de que las intensidades aún pudiesen denominarse magnitudes, a decir, verdad no es una cantidad, y desde el momento en que se trata de medirla, se la sustituye inconscientemente por el espacio". (17)

Podemos afirmar que los fenómenos contemplados a través del espacio constituyen multiplicidades numéricas, pero, percibidos en la duración componen espontáneamente dentro de nosotros multiplicidades cualitativas. (18)

La duración concreta es sin duda una sucesión, está hecha de una multiplicidad de elementos, pero esta multiplicidad no presenta ninguna semejanza con la multiplicidad distinta que forma un número, se trata de una multiplicidad cualitativa, por ejemplo, como la multiplicidad que forman en nuestra oreja los sonidos de una campana. La multiplicidad cualitativa aparece como el verdadero fundamento de la sucesión, la verdadera forma de los fenómenos sucesivos. (19)

"La pura duración podría (es siempre esta forma de hipótesis avanzada para Bergson) ser una sucesión de cambios cualitativi

vos, que se funden, que se penetran sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse unos por relación a otros, sin ninguna relación con el número. Sería la heterogeneidad pura". (20)

Se puede hablar en Bergson de duración vivida, lo cual significa una unión entre duración y experiencia. Esta unión en la filosofía de Bergson es inevitable porque no puede concebirse la verdadera duración separada de la experiencia interior. Trotignon habla de la duración viviente y duración vivida, la duración viviente es la duración cósmica y duración vivida es la duración interior. "La duración vivida es así el campo de manifestación de la inventiva creadora de la duración viviente. La contradicción entre inteligencia que maneja las cosas y el instinto que vive en lo inmediato es una falsa contradicción que debe ser reabsorbida, la unión de la inteligencia en la intuición debe revelarnos el absoluto, es decir la identidad de la vida como duración de la universalidad viviente y la libertad de la conciencia, como obertura de un mundo y de un tiempo vacío que la duración viviente llena bajo la forma de una duración vivida". (21) "La duración vivida es el horizonte metafísico último del bergsonismo". (22)

Lo vivido es lo experimentado y podemos afirmar que engloba toda la realidad, es muy difícil hacer compartimentos, que en último término según el espíritu de Bergson resultarían falsos: "Lo consciente no es aún necesariamente vivido. Lo vivido no se limita a un simple hecho de conciencia. Obra más allá sobre el mundo, sobre la vida de nuestros semejantes y de nuestro prójimo y no en último lugar sobre los datos inmediatos de la conciencia y así sobre el Todo del que Bergson habla en la Evolución creadora". (23)

"Como duración creadora a través de los individuos la vida

se hace lo que ella es de suerte que la individualización creciente será siempre creatividad más profunda, duración más compleja y más irreductible al tiempo abstracto, en una palabra vida más rica y más desarrollada". (24)

Con estas expresiones "duración viviente y vivida" parece aludir también a los aspectos activos y pasivos que creemos tienen que darse juntos tanto en la duración interior como en la duración cósmica: "Sería necesario ser a la vez activos y pasivos, espontáneos y reflejos para captar la duración viviente en el seno de la duración vivida". (25)

Hay una interrelación entre duración y tiempo que analizaremos con detalle posteriormente: "Toda duración constituye una serie orientada, irreversible. La duración representa un tipo de orden dramático en que a voluntad no se vuelven al revés los episodios, una biografía donde la sucesión de las experiencias vividas tiene algo de intencional y orgánico. Solo cuenta el sentido y la dirección". (26)

"La duración vivida es la unión de la duración viviente y del tiempo abstracto. La duración viviente y el tiempo abstracto tienen sentido de desarrollo diferentes y se unen para formar la duración vivida, o por mejor decir de la conciencia exacta que nosotros tenemos, por atención metódica de nuestra duración vivida, sacamos por desimplicación de movimientos entrecruzados, una remontándose hacia la duración viviente, otra hacia el tiempo abstracto. Hay correspondencia perfecta y simetría de oposición entre los dos movimientos de la duración en nosotros". (27)

La interioridad es otra de las características de la duración afirmada repetidamente por Bergson, de la duración del yo y de la duración cósmica. (28) La duración es también progreso y desenvolvimiento, variación. "La esencia es la du-

ración según Bergson, es progreso, variación de cualidad, continuidad de cambio, compenetración mutua del presente y pasado, heterogeneidad pura". (29)

Bergson emplea frecuentemente los términos desenvolvimiento y fluidez para referirse a la duración, él no se refiere a la imagen del río, aunque estas palabras parezcan sugerirnoslo y protesta de la asimilación que a veces se hace de su filosofía con la de Heráclito. (30)

El sentido del movimiento de esta duración en Bergson queda expresado más adecuadamente por una dirección vertical, en profundidad. "La duración nos pone entonces cara a una realidad en crecimiento que desbordaría continuamente su estado presente, un poco como un germen que gracias a transformaciones continuas deviene un organismo entero". (31)

Que la duración es progreso se defiende en muchas ocasiones por Bergson: "Así, cuando escuchamos una serie de golpes de martillo, los sonidos forman una melodía invisible en tanto que sensaciones puras y dan lugar todavía a lo que hemos llamado un progreso dinámico". (32) "No hay sensación idéntica ni gustos múltiples, porque sensaciones y gustos se me aparecen como cosas desde el momento que yo las aísló y las nombro y no hay apenas en el alma humana más que progresos". (33)

La duración es una corriente. La captación de ella nos lleva a rechazar el mecanismo y el finalismo como interpretaciones de la realidad: "La duración es para nuestra conciencia cosa muy distinta (de una debilidad de nuestro espíritu), para lo que hay de más indiscutible en nuestra experiencia. Percibimos la duración como una corriente que no sabríamos remontar. Es el fondo de nuestro ser y de ello nos damos perfecta cuenta la sustancia misma de las cosas

con las que estamos en comunicación. En vano se hace brillar ante nuestros ojos la perspectiva de una matemática universal, no podemos sacrificar la experiencia a las exigencias de un sistema. Por lo cual rechazamos el mecanicismo radical". (34)

La duración es creadora en el sentido de dar lugar a novedades, a lo inesperado, aunque ello no signifique una ruptura. Creemos que Bergson entiende la creación fundamentalmente en dos planos: en el que va unido a la duración psicológica que es un reflejo de la personalidad del yo y en el que tiene que ver con la duración cósmica, tema desarrollado ampliamente en La evolución creadora, título que nos está reflejando el tema. Bergson lo dice explícitamente: "Duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo". (35)

"La intuición referida a una duración que es aumento, percibe ahí una continuidad ininterrumpida de inapreciable novedad, ve, sabe que el espíritu saca de sí mismo, y que la realidad impregnada del espíritu es creación". (36)

Puede llegarse a afirmar que la duración es el fondo de nuestro ser, la esencia de nuestra vida psicológica, el ser en el sentido vivo y activo de la palabra.

De la misma manera que Bergson realiza una identificación entre duración y consciencia y tiempo y yo, existe una interrelación entre duración y memoria. Es uno de los puntos más desarrollados por Bergson y al que nos referiremos de un modo explícito más adelante.

La relación entre duración y memoria es tratada explícitamente por Bergson en su obra Materia y memoria y en el capítulo III de Duración y simultaneidad. En el Ensayo hay

una serie de análisis detallados que suponen la presencia de la memoria pero Bergson se dedica en esta obra a analizar la duración psicológica, como hemos dicho anteriormente. (37)

La memoria es una consecuencia de la concentración de la duración en lo profundo de nuestra persona, el grado máximo de tensión que puede dar lugar al despliegue de toda la vida psicológica como manifestación plena de la propia personalidad. Es el polo que se relaciona con la tensión cualidad pura, la heterogeneidad, la sucesión interior: en el otro extremo se encuentra la distensión, la cantidad, la homogeneidad, la multiplicidad numérica, el espacio. "La duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, ya porque el presente encierra distintamente la imagen sin cesar creciente del pasado, ya porque testimonia por su continuo cambio de cualidad, la carga siempre más pesada que arrastra tras de sí a medida que envejece más. Sin esta supervivencia del pasado en el presente no habría duración, sino solamente instantaneidad". (38)

2. Conocimiento de la duración

Después de tratar de caracterizar la duración según la filosofía bergsoniana, pasamos a analizar el conocimiento de la misma, uno de los puntos más importantes y que tienen más conexión con nuestro tema de la experiencia. Utilizando el estilo bergsoniano, podemos decir que la experiencia en él es un conjunto de círculos concéntricos que tiene como punto central la experiencia de la duración o bien una espiral que termina y arranca de este mismo punto. Si la duración es el yo profundo y tenemos experiencia directa de él, de un mismo golpe tenemos experiencia directa de la duración. La duración es un dato inmediato de la conciencia y

en esa medida es experimentada. Tener conciencia de la duración no es captar situaciones sucesivas o hechos encadenados sino percibir en su fuente la génesis de lo que nosotros somos y nos hacemos.

La duración es inmediatamente dada a la conciencia. Es la primera verdad y la más profunda, no significa un primer conocimiento del cual se derivan por razonamiento los demás, sino la captación plena de la verdadera realidad.

La experiencia de la duración interior, individual y concreta es modelo de experiencia de la duración cósmica, es el paso de la psicología a una cosmología.

"La duración es el cogito de Bergson, ella nos permite reconocer la continuidad que es vista a través de una experiencia vivida y actuante". (39)

La intuición de la duración es la identidad de la conciencia consigo misma. En su famosa carta a Höffding (40) Bergson afirma explícitamente que la intuición de la duración es el centro de su doctrina: "la representación de una multiplicidad de penetración recíproca, diferente de la multiplicidad numérica, la representación de una duración heterogénea, cualitativa y creadora, es el punto del que yo he partido y al que vuelvo continuamente". (41)

La intuición de la duración admite sin duda una serie de planos sucesivos, pero sobre el último plano, que es el principal, está la intuición de la duración". (42)

El conocimiento de intuición tiene que ser directo en la medida en que sea posible, ha de abandonar el razonamiento y el análisis para ponerse en situación de experimentar. Ya analizamos en que medida se puede hablar de inmediatez

en el conocimiento experimental, esto es aplicable al conocimiento de la duración. La intuición de la duración es algo de lo cual se parte y a lo cual hay que volver desde un conocimiento utilitarista e interesado para reconquistar la intuición primera.

"Esto pide al espíritu un gran esfuerzo, la ruptura de muchos de sus cuadros, algo como un nuevo modo de pensar, pues lo inmediato está lejos de ser lo que es más fácil de apercibir, pero una vez que se ha llegado a esta representación y que se la posee bajo forma simple, que no hay que confundir con una recomposición por conceptos, se siente obligado a desplazar este punto de vista sobre toda la realidad". (43)

Lo que conocemos es una duración mezclada, híbrida que está lastrada de espacio, homogeneidad y vida práctica, podríamos afirmar que la duración pura solo es captada al comienzo. Mossé Bastide se pregunta: "En este límite, la duración pura, verdaderamente una y total y simple sería de orden empírico. (44) Creemos que Bergson la defiende y sobre todo piensa que es posible, en el movimiento de superación del movimiento utilitario, que no es un rodeo más, un volver a ella.

"¿Pero pensamos alguna vez la verdadera duración?. Aquí será necesaria también una toma de posesión directa. No alcanzaremos la duración por un rodeo: es preciso instalarse en ella de una vez". (45)

La intuición de la duración se distingue completamente del análisis: "El análisis opera sobre lo inmóvil, en tanto que la intuición se coloca en la movilidad, o lo que equivale a lo mismo en la duración. Ahí se encuentra la línea de demarcación bien clara entre la intuición y el análisis. Se reco

noce lo real, lo vivido lo concreto, en lo que es la variabilidad misma. Se reconoce el elemento en lo que es invariable. Y es invariable por definición, siendo un esquema, una reconstrucción simplificada, frecuentemente un simple símbolo, en todo caso una vista tomada sobre la realidad que transcurre. Pero el error consiste en creer que con estos esquemas se recompondría lo real. No lo repetiremos nunca demasiado: de la intuición podemos pasar al análisis, pero no del análisis a la intuición". (46) "Si en lugar de pretender analizar la duración (es decir, en el fondo hacer su síntesis con conceptos, nos instalamos primeramente en ella por un esfuerzo de intuición, tenemos el sentimiento de una cierta tensión bien determinada, cuya determinación misma se nos aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles". (47)

Existe una relación entre el carácter psicológico de la duración y su carácter metafísico; a Bergson "la idea de la duración le fue dictada por la observación atenta de la experiencia y no por sus especulaciones metafísicas. Pero es claro que la experiencia de la duración, tal como el autor del Ensayo la expresa contiene en germen una metafísica, la metafísica de la creación". (48)

Después de haber analizado la duración psicológica en el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, afirma la duración cósmica y la analiza detalladamente en la Evolución creadora.

3. Duración cósmica

La afirmación de la duración material o cósmica es una afirmación más arriesgada, porque es incomparablemente más compleja que la duración psicológica, aunque los caracteres fundamentales de la duración se dan en ambas. Uno de los

teóricos físicos más importantes de nuestro tiempo la comenta así: "La duración material está diferenciada en acontecimientos elementales en que la duración es casi evanescente, mientras que las pulsaciones de la duración psíquica son mucho más densas contrayendo en momentos indivisibles pulsaciones innumerables de la duración psíquica. Pero en el mundo de la conciencia, como en el mundo material, no hay instantes infinitamente pequeños. Los instantes matemáticos no son más que ficciones ideales que resultan útiles a escala macroscópica, mientras que pierden su utilidad no solamente en el dominio de la introspección sino a escala microscópica". (49)

Existen textos al comienzo de la Evolución creadora que establecen una analogía entre duración psíquica y duración vital: "Como el universo en su conjunto, como cada ser consciente tomado aparte, el organismo que vive es algo que dura. Su pasado se prolonga todo entero en su presente, y ahí permanece actual y actuando". (50)

La duración psicológica y la duración cósmica son distintas, podemos considerarlas como dos extremos: "Encontramos nuestra raíz más profunda en una duración infinitamente contrída que trasciende nuestra experiencia, mientras nos adherimos, por decir así, con nuestra superficie a una exterioridad misma que es como una duración infinitamente distendida: entre uno y otro extremo ocupamos todos los niveles intermedios". (51)

"Bastará para convencerse de ello comparar nuestra duración con lo que pudiera llamarse duración de las cosas: dos ritmos muy diferentes calculados de tal manera que en el más corto intervalo perceptible de nuestro tiempo alcanzan trillones de oscilaciones o más generalmente de sucesos exteriores que se repiten, esta inmensa historia, que necesita-

ríamos centenares de siglos para desenvolver, la aprehendemos en una síntesis indivisible". (52)

La analogía entre ambas duraciones se debe a que la duración cósmica se asemeja a la psicológica: "El Universo no está hecho sino que se está haciendo. No parece un sistema sino una conciencia. Es colocándose en este todo viviente, en este movimiento sin parada, en esta creación sin reposo, como la filosofía deberá esforzarse en pensar un sistema material". (53)

Sobre los caracteres específicos de la duración cósmica, el devenir, la evolución, la vida y todo lo relacionado con la duración externa volveremos al estudiar los principales temas de la experiencia exterior.

4. Objeto de la filosofía: la experiencia de la duración

El conocimiento, la intuición de la duración es el objeto fundamental de la filosofía, de la verdadera metafísica: "Nosotros queremos atenernos a la experiencia. La duración real es probada...Se presenta una filosofía en la que la duración es tenida por real". (54)

"Marchando en otro sentido, vamos hacia una duración que se alarga o estrecha, que se intensifica cada vez más: en el límite sería la eternidad. Pero no ya la eternidad conceptual, que es una unidad de muerte, sino una eternidad de vida. Eternidad viva y por consiguiente móvil, en la que nuestra duración se encontraría como las vibraciones en la luz y sería la concreción de toda duración como la materialidad es su esparcimiento. Entre estos dos límites extremos se mueve la intuición y este movimiento es la metafísica misma". (55)

En capítulos anteriores nos hemos referido al concepto que Bergson tiene de la metafísica y como su objeto central es la experiencia de la duración: "La filosofía al contrario brota del acto primitivo que descubre la duración. Ella tiene por misión explotar esta captación original de la realidad concreta. En tal percepción el cambio aparece como la señal de la conciencia del universo". (56)

Si entendemos la duración en el sentido completo en que Bergson lo hace, la interrelación entre experiencia y duración, a la que nos hemos referido en este apartado, cubre el campo completo de la verdadera realidad bergsoniana con lo que podríamos afirmar que la experiencia es el hilo que atraviesa toda la filosofía de Bergson y la explica.

A continuación veremos dentro del campo de la experiencia interior las interrelaciones entre la experiencia y otros términos frecuentemente usados por Bergson y que nos completan el panorama y concepto que Bergson tiene de esta experiencia.

NOTAS: PARTE III- CAPITULO II

- (1) CHEVALIER, J. Conversaciones con Bergson. Trad. José Antonio Miguez. Ed. Aguilar. Madrid, 1960, p. 136-137.
- (2) LEVESQUE, G. Bergson. Trad. Alejandro Esteban Lator, Ed. Herder. Barcelona, 1975, p. 26.
- (3) TROTIGNON, P. o.c., p. 174
- (4) TROTIGNON, P. o.c., p. 175
- (5) Cf. TROTIGNON, P. o.c., p. 176
- (6) D.I., p. 67
- (7) GARCIA MORENTE, H. o.c., p. 85
- (8) ETCHEVERRY, A. La durée. Bulletin de la Société Française de Philosophie Actes X Congrès (1959) Colin, Paris.
- (9) ETCHEVERRY, A. La durée, p. 104.
- (10) D.I., p. 66.
- (11) LACOMBE, R. La psychologie bergsonnienne, p. 205
- (12) MEYER, F. o.c., p. 59
- (13) THEAU, J., o.c., p. 120
- (14) D.I., p. 69-70.
- (15) THEAU, J., o.c., p. 124.
- (16) THEAU, J., o.c., p. 125.
- (17) D.I., E.C., p. 71
- (18) Cr. D.I., p. 68 y 85.
- (19) Cr. THEAU, J., p. 67
- (20) WAHL, J. Bergson, o.c., p. 45
- (21) TROTIGNON, P. o.c., p. 218
- (22) TROTIGNON, P. o.c., p. 219
- (23) MINKOWSKI. La pure durée et la durée vécue. Bulletin de la Société française de Philosophie, p. 241.
- (24) TROTIGNON, P. o.c., p. 206.
- (25) TROTIGNON, P. o.c., p. 208.
- (26) JANKELEVITCH, V. o.c., p. 50
- (27) TROTIGNON, P. o.c., p. 133 y cf. TROTIGNON o.c., p. 233.
- (28) Cr. THEAU, J. o.c., p. 64.
- (29) THEAU, J. o.c., p. 65
- (30) Cr. MOURELOS, G. o.c., p. 92
- (31) MOURELOS, G. o.c., p. 93
- (32) D.I., p. 83.
- (33) D.I., p. 87.
- (34) E.C., p. 527-528.
- (35) E.C., p. 503.
- (36) P.M., p. 1275.
- (37) Cf. THEAU, J. o.c., p. 98 ss.
- (38) P.M., 1411.
- (39) CHAHINE, O. La durée chez Bergson, o.c., p. 74
- (40) Mélanges, p. 1146 ss.
- (41) Mélanges, p. 1148
- (42) Mélanges, p. 1149
- (43) Mélanges, p. 1148
- (44) Mossé BASTIDE, R.M. Bergson adversaire de Kant, o.c. p. 29.
- (45) E.C., p. 747.

- (46) P.M., p. 1412
- (47) P.M., p. 1417
- (48) THEAU, J. o.c., p. 73
- (49) CAPECK, M. Bergson et l'esprit de la physique contemporaine. Bulletin (17-19 mai 1959), p. 54.
- (50) E.C., p. 507
- (51) MATHIEU, V. o.c., p. 155.
- (52) P.M., p. 1311.
- (53) THIBAUDET, A. Le bergsonisme (2^et) Paris, 1923, p.129.
- (54) D.I. Mélanges. p. 116
- (55) P.M., p. 1419
- (56) ETCHEVERRY, A. La durée bergsonniene. Bulletin de la Société française de Philosophie. Paris 15-17 mai (1959) p. 103.

CAPITULO III: EXPERIENCIA Y CONCIENCIA1. ¿Que es la conciencia?

Dentro de la complejidad de la experiencia de Bergson la conciencia destaca el aspecto activo de esta misma experiencia. La mayoría de los textos de Bergson y de los comentaristas van en esta línea.

El término conciencia es uno de los más complejos dentro del vocabulario bergsoniano, varía de sentido según los textos y sobre todo, por la interrelación con otros términos del autor. En muchas ocasiones su sentido puede resultar ambiguo, pretendemos tratar de hacerlo más preciso, descubrir su riqueza y complejidad fundamentalmente en relación con el tema que nos ocupa.

El campo de aplicación del término conciencia va haciéndose cada vez mayor a través de las diversas obras de Bergson, desde un concepto psicológico referido fundamentalmente a los hechos inmediatos y a la conciencia como cualidad fundamental del yo en el Ensayo, hasta la extensión de la conciencia al ámbito de la vida en la Evolución creadora, pasando por las interrelaciones entre conciencia como pensamiento y cerebro en Materia y memoria. En La conciencia y la vida conferencia pronunciada por Bergson en Birmingham el 29 de mayo de 1911 y recogido en La energía espiritual existe una profundización de Bergson sobre el tema.

La conciencia es una duración creadora en la medida en que expresa el yo activo. La vida interioriza como conciencia, duración y movimiento creador, es exigencia de creación: "Esta conciencia, que es una exigencia de creación, no se manifiesta a sí misma sino allí donde es posible la creación. Se duerme cuando la vida está condenada al automatismo."

mo se despierta cuando existe la posibilidad de elección"
(1)

Conciencia significa espíritu y memoria: "Quien dice espíritu dice ante todo conciencia. Pero ¿que es la conciencia?. Comprenderéis y comprenderéis bien, que no voy a definir una cosa tan concreta, tan constantemente presente a la experiencia de cada uno de nosotros. Pero sin dar de la conciencia una definición que sería menos clara que ella, puedo caracterizarla por su rasgo más aparente: conciencia significa en primer lugar memoria". (2)

Bergson desarrolla ampliamente el razonamiento de la necesidad de que la conciencia vaya unida a la memoria para que sea tal entendida como duración, sino hay memoria no hay conciencia porque se reduciría al instante o mejor dicho a la inconciencia: "Toda conciencia es pues memoria conservación y acumulación del pasado en el presente". (3)

No es exclusiva esta relación de la conciencia con uno de los momentos del tiempo, el pasado. "Toda conciencia es anticipación del porvenir. Considerad la dirección de vuestro espíritu en no importa qué momento: hallareis que se ocupa de lo que es, pero en vista sobre todo de lo que va a ser. La atención es una espera y no hay conciencia sin una cierta atención a la vida". (4)

Esta relación es comentada por algunos de los estudiosos de Bergson: "La conciencia del pasado es memoria, la del futuro creación continuada". (5) "Todo es élan y tensión en la espera del porvenir como en el recuerdo del pasado, y mi conciencia de la vida se sitúa en este intervalo, tenso entre las dos direcciones opuestas, siempre hacia adelante y siempre hacia atrás de si mismo, es esto vivir y esto el yo. Es decir que soy a la vez memoria y elección". (6)

Entendida la conciencia como duración no puede hablarse en ella de presente si por tal se entiende el instante matemático, puede ser concebido pero no percibido: "Lo que de hecho percibimos es un cierto espesor de la duración, que se compone de dos partes: nuestro pasado inmediato y nuestro porvenir inminente. Estamos apoyados sobre este pasado, apoyarse e inclinarse de esta manera es lo propio de un ser consciente. Digamos, pues, si quereis que la conciencia es un lazo de unión entre lo que ha sido y lo que será, un puente que se hecha entre el pasado y el porvenir". (7)

Estos momentos, pasado, presente y futuro son momentos del tiempo homogéneo entre los cuales no podemos establecer un límite claro: "Por más que hagais no podreis trazar una línea de demarcación entre el pasado y el presente, ni por consiguiente entre la memoria y la conciencia. (8)

La conciencia es la realidad más directamente experimentada por tanto es evidente la relación entre experiencia y conciencia.

Bergson lo afirma explícitamente: "No hago una hipótesis, no evoco una entidad misteriosa, me atengo a la observación, porque no hay nada más inmediatamente dado, nada más evidentemente real que la conciencia, y el espíritu humano es la conciencia misma". (9) El sujeto se experimenta como conciencia y capta experimentalmente el contenido de esta misma conciencia: "Todo nuestro pasado está ahí subconsciente, quiero decir presente a nosotros de tal manera que nuestra conciencia para tener su revelación no tiene necesidad de salir de si misma". (10)

Esta experiencia de la conciencia es la primera etapa de un camino que hay que recorrer según Bergson para elaborar una verdadera filosofía "Es en primer lugar y esencialmente el

contacto con la vida en nosotros, conocerse a si mismo es la llave de la filosofía, ~~pues es~~ al mismo tiempo orientarse en el movimiento de la totalidad". (11)

La experiencia, como hemos afirmado repetidamente, se presenta bajo dos aspectos diferentes, de un lado bajo la forma de hechos que se yuxtaponen y se miden, de otro bajo la forma de hechos que se penetran, bajo la forma de duración.

"En los dos casos experiencia significa conciencia, en el primero la conciencia se expande hacia afuera y se exterioriza por relación a ella misma en la medida en que percibe cosas exteriores unas a otras, en el segundo entra en ella, se reconcentra y profundiza". (12)

2. Experiencia y conciencia

En el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia la conciencia es contemplada como la facultad de observación de los datos inmediatos, existe un afán de reencontrarlos en su pureza original, para ello se realiza por medio de la reflexión y el análisis una purificación de la conciencia espontánea, no buscando otro método de conocimiento sino profundizando éste. (13)

Estos hechos de conciencia son caracterizados detalladamente por Bergson. Son estudiados como algo pasivo en los dos primeros capítulos del Ensayo a partir del 3º; Bergson, nos pone de manifiesto la actividad de la corriente de conciencia.

"Los datos inmediatos de la conciencia no son elementos constitutivos de la representación, sino movimientos que asimos inmediatamente sino hemos tomado la costumbre de sustituir lo real por los símbolos de lo real". (14)

El conocimiento de los hechos de conciencia es un conocimiento experimental pero necesita un esfuerzo, son captados cuando nos conocemos a nosotros mismos: "No son cosas dadas a la conciencia y si son inmediatos no quiere decir que los alcan-
cemos sin necesidad de una vuelta, de una mediación, pues es

necesario un esfuerzo reflexivo para captarlos, no quiere decir que los alcancemos como por debajo del mundo de nuestra vida consciente, sino cuando nos alcanzamos a nosotros mismos, en su natura propia vivimos y pensamos la naturaleza en su esencia profunda". (15)

Estos hechos psicológicos, que constituyen la duración interior gozan de intensidad y cualidad, estudiadas detalladamente por Bergson en los primeros capítulos del Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.

Es concebida la conciencia como fuentes de todo conocimiento psicológico, "raíz de todo conocimiento, para venir a hablar de conciencia humana o de consciencias animales, cuando se define al hombre como una consciencia". (16) Se podría explicar también como "acto de apercepción" que está implicado en toda representación explícita (17) o "como poder de apercepción de los esquemas, de las formas organizadas, de ahí la relación de la conciencia a los objetos del mundo oculta una doble relación reflexiva, que muestra en la estructura percibida el producto de una estructuración activa del mundo por la conciencia". (18)

3. Conciencia y acción

Si hasta ahora hemos visto fundamentalmente a la conciencia relacionada con el conocimiento, no se agota aquí su actividad. La conciencia según Bergson, desborda el conocimiento humano entendido sobre todo en el sentido contemplativo, la conciencia crea posibilidades motrices y tiene relación directa con la acción, en relación con la acción psicológica, con los aspectos útiles de la vida y con la actividad inherente a la vida. En relación con la vida psicológica, Bergson afirma: "La orientación de nuestra conciencia hacia la acción parece ser la ley fundamental de nuestra vida psico-

lógica" (19) La conciencia en Bergson es libre y espontánea "Tiene un sentido cualitativo, es libre y actuante, es dada inmediatamente siempre comprendida en una duración creadora". (20)

La acción de la conciencia entendida psicológicamente es una realización del yo y de su futuro: "El porvenir está ahí, nos llama, o mejor nos atrae hacia sí: esta atracción ininterrumpida, que nos hace avanzar sobre la ruta del tiempo, es causa también de que obremos de continuo. Toda acción es como una invasión del porvenir". (21)

La actividad de la conciencia está íntimamente relacionada con la utilidad. Bergson entiende por conciencia, en algunas ocasiones, una conciencia útil: "Lo que llamo presente es mi actitud frente al porvenir inmediato, es mi acción inmediata. Mi presente es pues sensorio-motor... Si la conciencia no es otra cosa que la señal característica del presente, es decir de lo actualmente vivido, esto es, en fin, de lo actuante, lo que no actúa, podrá cesar de pertenecer a la conciencia sin dejar necesariamente de existir de alguna manera. En otros términos en el dominio psicológico, conciencia no sería sinónimo de existencia, sino solamente de acción real o de eficacia inmediata... la conciencia tiene por misión sobre todo presidir la acción y aclarar una elección". (22)

Todo pensamiento, y por tanto la conciencia "está orientado hacia la acción y cuando no aboca a una acción real, bosqueja una o varias acciones virtuales, simplemente posible". (23)

La vida en toda su extensión tiene relación con la conciencia, como veremos después, por tanto la actividad de la conciencia se extiende a todo el ámbito vital: "En toda la ex-

tensión del reino animal, decíamos, la conciencia se aparece como proporcional al poder de elección de que dispone el ser vivo. Ilumina la zona de virtualidades que rodea el acto. Mide la distancia entre lo que se hace y lo que se podría hacer. La acción es instrumento de la conciencia". (24) Este sentido de la actividad de la conciencia unida a la vida en toda su amplitud se resuelve en esta afirmación de Bergson: "Un ser vivo es un centro de acción". (25)

La culminación de esta actividad de la conciencia se da en la elección libre del hombre: "Radical por consiguiente es la diferencia entre la conciencia del animal, incluso el mas inteligente, y la conciencia humana. Porque la conciencia se corresponde exactamente con el poder de elección de que dispone el ser vivo, es coextensiva a la franja de acción posible que rodea la acción real: conciencia es sinónimo de invención y de libertad". (26) La conciencia se manifiesta de una manera plena en la libertad del hombre (27) Tan importante es esta relación entre conciencia y libertad que a pesar de afirmar constantemente que la conciencia es coextensiva a la vida piensa que esta conciencia está adormecida en los seres vivos que no son capaces de elección. (28)

Conciencia es tensión psicológica y atención: "Nosotros debemos insistir sobre este movimiento de la conciencia, pues nos revela, esta vez a propósito de la memoria y de la atención en doble carácter de la filosofía bergsoniana que es a la vez una filosofía de la continuidad y una filosofía de la discontinuidad psicológica". (29) Sobre la importancia de la continuidad y discontinuidad en la filosofía bergsoniana volveremos al estudiar la relación entre la experiencia y tiempo.

4. Clases de conciencia

Hay según Bergson, diversos tipos de conciencia, que suponen relaciones distintas con la experiencia. Una de las distinciones más claves es la de que Bergson hace entre conciencia pura y conciencia refleja.

La conciencia pura es una conciencia inmediata, en contacto directo con la realidad, por lo que es también concreta y fundamental, y la conciencia refleja que es una conciencia mediata en cuanto necesita de un razonamiento. Deben distinguirse, para evitar todo equívoco, diversos modos de la conciencia, aquella que nosotros tenemos habitualmente de nuestro propio yo, que desarrolla para las comodidades de nuestra acción, nuestros estados en el espacio; la percepción inmediata que está en su fuente, y el conocimiento que la filosofía puede obtener esforzándose por captar en su pureza y desarrollar los datos de la segunda. La primera es llamada conciencia refleja, sin duda porque contiene un trabajo de elaboración intelectual, la segunda, conciencia pura e inmediata o inalterada". (30)

La conciencia inmediata es la intuición primitiva, la vida interior en contacto con nuestro propio yo. Esta conciencia no se distingue de los estados de conciencia, es simple, es una conciencia íntima y una visión del espíritu. Conciencia refleja es aquella en la que hay sucesiones distintas, discontinuidad, relación con el espacio.

Uno de los textos más completos en los que Bergson habla de ambas es recogido en Energía espiritual: "La visión que nos da la conciencia reflexiva de nuestra vida interior es sin duda la de un estado que se sucede a otro estado, comenzando cada uno de ellos en un punto y terminando en otro, a la vez que basándose provisionalmente a sí mismo. Así lo quie-

re la reflexión, que prepara los caminos al lenguaje, ella distingue, separa y yuxtapone, no está mas a gusto que en lo definido y también en lo inmóvil, se detiene en una concepción estática de la realidad. Pero la conciencia inmediata aprehende otra cosa muy distinta. Inmanente a la vida interior, la siente antes que la ve, pero la siente como un movimiento, como un avanzar continuo sobre un porvenir que retrocede sin cesar". (31)

La conciencia inmediata es llamada por Bergson conciencia pura, inalterada.⁽³²⁾ La conciencia inmediata dice relación con la imagen de la duración, el tiempo ⁽³³⁾ y la conciencia refleja tiene que ver con el espacio y el número.⁽³⁴⁾

Otra división de la conciencia fundamental en Bergson es la conciencia del yo y la conciencia de los objetos. La conciencia de si tiene una relación más íntima con la conciencia inmediata y con la experiencia interior: "La conciencia no se sobreañade a nosotros no es diferente de nosotros, es nosotros mismos en tanto que sentimiento de nosotros mismos, coextensiva a nuestra vida, puesto que si ella no existe, actual o virtualmente nosotros cesamos de existir, así es inútil definir una cosa tan concreta, tan constantemente presente a la experiencia de cada uno de nosotros". (35) La conciencia de si supone un estado de tensión, de concentración y de interiorización, esta conciencia de si exige una reflexión y una conversión. La conciencia de si es la conciencia de la duración: "Se admitirá que la duración interna, percibida por la conciencia se confunde con el encaje de los hechos de conciencia los unos en los otros, con el enriquecimiento gradual del yo". (36)

El conocimiento de los objetos o de la materia, que es la otra forma de conciencia paralela a la anterior tiene que ver con la extensión y la exteriorización: "Si ponemos materia y conciencia en presencia una de otra vemos que la mate

ría es la que divide y la que precisa. Un pensamiento dejado a sí mismo es una continuidad y en toda continuidad hay confusión. Para que el pensamiento sea claro es necesario que se disuelva en palabras". (37) Es un conocimiento de los hechos que se repiten, se yuxtaponen, se exteriorizan y tiene que ver con la percepción, a la que nos referiremos más adelante.

En el conocimiento del yo y en el de la materia, estamos hablando de experiencia, de dos tipos de experiencia, la experiencia interior y la exterior, experiencia en ambos casos significa conciencia: "en el primero la conciencia se ensancha hacia fuera y se exterioriza por relación a ella misma en la exacta medida en que se percibe en las cosas exteriores las unas a las otras, en el segundo ella entra en sí misma, se retoma y se profundiza". (38)

El proceso de la conciencia empieza por un contacto del yo consigo mismo, pero en el camino posterior esta intuición primera se abandona por necesidades de la acción útil y por influencia de la sociedad y el lenguaje, en términos utilizados por Trotignon, (39) la conciencia se pervierte y el conocimiento desinteresado, intuitivo, experimental, que es el auténtico conocimiento filosófico, exige un retorno, una vuelta de la conciencia a su pureza primitiva y una reflexión del sujeto sobre sí mismo.

En la medida que la conciencia no se reduce al yo, sino que es coextensiva a la vida existe una interrelación entre la conciencia, el instinto y la inteligencia, lo que determina diversos grados de conciencia a los cuales se refiere Bergson. Al final del capítulo II de la Evolución creadora, Bergson se refiere a este tema: "La conciencia después de haber sido obligada para liberarse a sí misma a escindir la organización en dos partes complementarias, vegetales de una parte y animales de otra, ha buscado una salida en la

doble dirección del instinto y de la inteligencia, no la ha encontrado con el instinto y no la ha obtenido por el lado de la inteligencia mas que por el salto brusco del animal al hombre". (40) "La inteligencia está orientada hacia la conciencia, el instinto hacia la inconsciencia...Si el instinto y la inteligencia envuelven una y otra conocimientos, el conocimiento es antes ejecutado e inconsciente, en el caso del instinto, antes pensado y consciente en el caso de la inteligencia". (41)

En este último texto se ve claramente la extensión de la conciencia a todo el ámbito de la realidad, fundamentalmente la de la vida bajo la forma de instinto e inteligencia que son definidos por Bergson en términos de consciente e inconsciente.

Bergson diferencia entre conciencia nula y conciencia anulada como dos formas de inconsciencia entendiéndola en un sentido amplio. "Hay dos especies de inconsciencia, la que consiste en una conciencia nula y la que proviene de una conciencia anulada. Conciencia nula y conciencia anulada son ambas iguales a cero, pero el primer cero expresa que no hay nada, el segundo que se trata de dos cantidades iguales y de sentido contrario que se compensan y se neutralizan. La conciencia de una piedra es una conciencia nula...la del instinto, el hábito, etc. es una conciencia anulada, en la que la representación es tapada por la acción y puede surgir". (42)

Respecto del inconsciente Bergson tiene un planteamiento que se podría situar entre los planteamientos psicológicos clásicos entendiendo por tales aquellos que identificaban los hechos psíquicos con la conciencia y, los planteamientos posteriores del psicoanálisis y la psicología profunda, para los que el papel del inconsciente en la vida psíquica es algo mucho más relevante. Lo inconsciente según Bergson

no se identificaba con lo que no existe en la conciencia si no con lo que no actúa. Pues la conciencia es definida por él como la capacidad de actuación. Bergson explica este concepto en uno de los textos más claves de Materia y memoria que vamos a transcribir porque resulta más claro que nuestras propias palabras: "Nuestra repugnancia en concebir estados psicológicos inconscientes proviene sobre todo de que consideramos la conciencia como la propiedad esencial de los estados psicológicos, de suerte que un estado psicológico no podría cesar de ser consciente, al parecer, sin dejar de existir. Pero si la conciencia no es otra cosa que la señal característica del presente, es decir, de la actualmente vivido, esto es, en fin, de la actuante, lo que no actúa podrá cesar de pertenecer a la conciencia sin dejar necesariamente de existir de alguna manera. En otros términos, en el dominio psicológico, conciencia no es sinónimo de existencia, sino solamente de acción real o eficacia inmediata, y la extensión de este término se encontraría limitada, existiendo entonces menos dificultad en representarse un estado psicológico inconsciente, es decir, en suma, impotente" (43)

Para acabar de poner de manifiesto las características de la conciencia de Bergson, la extensión de su contenido y la riqueza y complejidad de su sentido vamos a estudiar ahora las interrelaciones entre la conciencia y otros términos fundamentales en la filosofía bergsoniana. La relación entre conciencia y materia y entre conciencia y vida, y en el caso del hombre la interrelación entre la conciencia y el organismo, el pensamiento y el cerebro.

5. Conciencia y materia

Las relaciones entre conciencia y materia son la base de comprensión de la teoría de la evolución de Bergson sobre

las que volveremos más adelante.

La conciencia se adapta a la materia atravesándola: "Solamente viendo a la conciencia correr a través de la materia, perderse y encontrarse en ella, dividirse y reconstruirse, nos formaremos una idea de la oposición de los dos términos entre sí, como también, quizá de su origen común. Pero, por otra parte, apoyándonos en esta oposición de los dos elementos y en esta comunidad de origen descubriremos sin duda más claramente el sentido de la evolución misma". (44) Hay una diferencia apuntada por Bergson entre materia e inteligencia pero existe una relación entre ambos y una influencia mutua: "conciencia y materialidad se presentan, pues, como formas de existencia radicalmente diferentes, e incluso antagónicas, que adoptan un modus vivendi y se arreglan mal o bien entre sí. La materia es necesidad, la conciencia es libertad, pero, aunque se opongan una a otra, la vida encuentra medio de reconciliarlas. Y es que la vida consiste precisamente en la libertad que se inserta en la necesidad y la modela en su provecho". (45)

La conciencia hace fecunda a la materia, le proporciona virtualidades que van haciéndose realidad a través de toda la evolución: "Todo ocurre como si una gran corriente de conciencia hubiese penetrado en la materia, cargada como toda conciencia, de una multiplicidad enorme de virtualidades que se interpenetraban. Ha arrastrado la materia a la organización, pero su movimiento ha sido infinitamente retardado y dividido. Por una parte en efecto, la conciencia ha tenido que adormecerse, como la crisálida dentro de la envoltura en la que se prepara las alas, y, por otra parte, las tendencias múltiples que ella encerraba se han repartido entre series divergentes de organismos que exteriorizaban, por lo demás, estas mismas tendencias en movimientos antes que interiorizarlas en representaciones". (46) "Las

cosas pasan como si un inmensa corriente de conciencia, en la que se interpenetrasen virtualidades de todo género, hubiese atravesado la materia para arrastrarla a la organización y para hacer de ella, aunque sea la necesidad misma, un instrumento de la libertad". (47)

La materia también influye sobre la conciencia retardando su desarrollo, dándole un lastre que dificulta su actuación, pero proporcionándole también una posibilidad de atención a la vida y de actuación útil: "La conciencia ha estado a punto de caer en el lazo. La materia se enrolla alrededor de ella, la pliega a su propio automatismo, la adormece en su propia inconsciencia". (48)

Un caso particular de relación de la conciencia con la materia es la relación, en el hombre, de la conciencia con el cuerpo, que es otro nombre dado a la relación cuerpo-espíritu estudiada detalladamente por Bergson y a la que nos hemos referido anteriormente. El problema se presenta agudo por las diferencias entre cuerpo y conciencia, porque no son cosas que puedan relacionarse como continente y contenido, ni marchan en la misma línea, puesto que entonces entre ellos se podría establecer una armonía: "La conciencia y el cuerpo son opuestos: la una es élan, diferenciación, invención, el otro es inercia, asimilación, repetición, en todo acto de atención a la vida se les encuentran, a la vez solidarios y divididos". (44)

Ambos se prestan mutua ayuda: "El élan de la conciencia encuentra en la materialidad del cuerpo lo que le ayuda a pasar de la existencia virtual, donde sus diversas tendencias se interpenetran, a la existencia actual, donde divergen." (50)

Se relacionan fundamentalmente en la actividad; la conciencia

une su actividad a la del cuerpo, porque mi cuerpo es un conjunto de acciones significativas, de direcciones, de movimientos: "mi cuerpo es un centro de acción, acción inmediatamente efectuada y yo juego mi vida, es decir que exteriorizo en pasos expresivos la acción solamente indicada y esbozada y mi conciencia hasta allí inactiva, virtual, pero no ausente, se interioriza en conocimiento para comprender las significaciones corporales". (51) El cuerpo es la actualidad de la conciencia, su presente, el último plan del acto que la expresa, lo que significa también que la conciencia no es una cosa, sino un movimiento, un élan, una ida y venida constante entre dos planos de los que el más extremo es su cuerpo. (52)

Descendiendo más a lo concreto en el campo de las relaciones entre la conciencia y la materia podemos plantearnos ahora la relación entre la conciencia y el organismo, entre el pensamiento y el cerebro.

En una de las conversaciones sostenidas con Chevalier, comentando éste la reacción que había producido una conferencia pronunciada en Barcelona sobre Materia y memoria y el problema de las localizaciones cerebrales, Bergson comenta: "Para mí el cerebro es como una plancha llena de agujeros, que dejen pasar la conciencia pero no la crean. De ahí proviene que el cerebro produzca igualmente lo inconsciente o lo consciente, en relación siempre con la utilidad, porque no deja pasar más que lo que puede servir para la necesidad del momento". (53)

El pensamiento y el cerebro están relacionados y hay una cierta correlación entre el pensamiento y la complejidad del sistema nervioso. "Siendo el despertar de la conciencia en un ser vivo tanto más completo cuanto mayor es el margen de elección y más considerable también la suma de acción que se

le otorga, es claro que el desarrollo de la conciencia parecerá regularse sobre los centros nerviosos. Por otra parte al ser todo estado de conciencia, por cierto lado, una cuestión que se plantea a la actividad motriz e incluso un comienzo de respuesta, no hay hecho psicológico que no implique la entrada en juego de los mecanismos corticales. Todo parecerá ocurrir, como si la conciencia brotase del cerebro". (54)

Sigue diciendo Bergson que en realidad la conciencia no brota del cerebro, pero cerebro y conciencia se corresponden. Existe claramente una cierta relación entre cerebro y conciencia tal como confirma la experiencia, (55) la conciencia está ligada al cerebro, lo que no quiere decir que sea indispensable un cerebro a la conciencia. (56)

La conciencia usa del cerebro como de un instrumento pero todo hecho psicológico o consciente desborda el estado cerebral: "En el ser consciente que conocemos mejor la conciencia trabaja por intermedio de un cerebro...El cerebro es un órgano de elección". (57) "Así ocurre en cuanto al cerebro y a la conciencia. Con tal que las acciones relativamente simples, gestos, actitudes, movimientos, en los cuales se degradaría un estado de alma complejo, sean las que el cerebro prepara, el estado mental se insertará exactamente en el estado cerebral, pero hay una multitud de cuadros diferentes que tendrían también cabida en este marco y por consiguiente el cerebro no determina el pensamiento, y al menos en gran parte el pensamiento es independiente del cerebro". (58)

El papel del cerebro respecto de la conciencia queda expresado por Bergson de un modo conciso en una frase repetida por él: "El cerebro es el órgano de atención a la vida" (59)

Esta relación es estudiada detalladamente en uno de los en-

sayos recogidos en La energía espiritual y titulado El cerebro y el pensamiento. Una ilusión filosófica (60) en donde hace una crítica de algunas de las soluciones históricas dadas a la relación entre alma y cuerpo entre pensamiento y conciencia como son: el paralelismo psicológico, el realismo y el idealismo.

6. Conciencia y vida

Una de las relaciones más interesantes para profundizar en el pensamiento de Bergson es la que existe entre conciencia y vida.

La conciencia es coextensiva a la vida, alcanza la máxima manifestación en el hombre y la mínima en la materia viva indiferenciada. "¿Y no debemos suponer que en lo más alto de la escala de los seres vivos, la conciencia se fija sobre centros nerviosos muy complicados, acompaña al sistema nervioso todo a lo largo de su descanso, y que, cuando la sustancia nerviosa viene en fin a fundirse en una materia viva todavía indiferenciada, la conciencia misma se desparra, difusa y confusa a la vez, reducida a poca cosa, pero sin caer en la nada?". (61)

Aún más, la conciencia está en el origen de la vida: "Esencial es también la marcha hacia la reflexión. Si nuestros análisis son exactos, en el origen de la vida está la conciencia, o mejor la supraconciencia. Conciencia o supraconciencia son como el cohete cuyas cenizas ya extintas se convierten en materia, conciencia es también lo que subsiste del cohete mismo, que atraviesa las cenizas y las ilumina en organismos". (62)

La conciencia cubre por tanto un campo enorme, "pero está constreñida de hecho a una especie de torno, cada progreso

de los centros nerviosos, al dar al organismo la posibilidad de elección entre un mayor número de acciones, lanzaría un llamamiento a las virtualidades capaces de envolver lo real, aflojaría sus ligaduras y dejaría pasar la conciencia con más libertad. (63) En este sentido ser viviente y ser pensante no son de naturaleza diferente, aunque haya una diferencia radical entre ambos: "Porque la conciencia se corresponde exactamente con el poder de elección de que dispone el ser vivo, es coextensiva a la franja de acción posible que rodea la acción real: conciencia es sinónimo de invención y de libertad. Ahora bien en el animal la invención no es nunca otra cosa que una variación sobre el tema de la rutina...al tirar de su cadena solo consigue alargarla. Con el hombre la conciencia rompe la cadena". (64)

Sobre las consecuencias que su concepción de unión de la vida y la conciencia trae para la evolución hablaremos al tratar en concreto este punto más adelante.

"La vida no es una fuerza bruta, un mecanismo ciego de donde jamás podría concebirse que saliera el pensamiento. Desde su pulsación primera la vida es conciencia, actividad espiritual, esfuerzo creador orientado hacia la libertad, discernimiento ya luminoso, por tanto, aunque de una luminosidad que primeramente se desvanece y es difusa. La vida tiene en el fondo la naturaleza psicológica de una tendencia. Ya la esencia de una tendencia es desenvolverse en forma de haz, creando por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las cuales se dividirá su impulso." (65)

Después de haber realizado este recorrido por los textos que ponen de manifiesto lo que significa la conciencia en Bergson podemos afirmar que existe una relación de este término con el de la experiencia. La experiencia llegaría se-

gún estas ideas hasta los pliegues más reconditos de la materia y la vida, aunque tendría manifestaciones diversas a las que tiene en el hombre. En la materia es una experiencia o conciencia desparramada que propiamente no podría recibir el nombre de tal, en la vida iría perfeccionándose en la medida en que se desarrolla el sistema cerebral y tomaría la forma de instinto más o menos perfeccionado en los animales y de intuición en el hombre.

Concretándonos a la conciencia humana podemos decir que esta experiencia es más perfecta en la conciencia inmediata y relativa al sujeto y más imperfecta en la conciencia refleja y aquella que es relativa a los objetos.

Al referirnos a la conciencia estamos tratando fundamentalmente del sujeto de la experiencia más que del contenido de la misma con lo que se resalta con mayor fuerza los caracteres de actividad, subjetividad e inmediación que estudiamos al tratar del conocimiento experimental en general.

NOTAS: PARTE III - CAPITULO III

- (1) E.C., p. 716.
- (2) E.S., p. 718.
- (3) E.S., p. 818.
- (4) E.S., p. 818.
- (5) MEYER, F. La pensée de Bergson, o.c., p. 34.
- (6) DELHOMME, J. Vie et conscience de la vie, o.c., p. 13.
- (7) E.S., p. 818-819.
- (8) E.S., p. 857.
- (9) E.S., p. 857.
- (10) E.S., p. 858.
- (11) TROTIGNON, P., o.c., p. 79.
- (12) HUSSON, L. L'intellectualisme de Bergson, o.c., p. 149.
- (13) Cf. HUSSON, L., o.c., p. 117.
- (14) TROTIGNON, P., o.c., p. 91.
- (15) TROTIGNON, P., o.c., p. 94.
- (16) HUSSON, L., o.c., p. 107.
- (17) HUSSON, L., o.c., p. 106.
- (18) TROTIGNON, P., o.c., p. 554.
- (19) M.M., p. 317.
- (20) CHAHINE, O., o.c., p. 64.
- (21) E.S., p. 818.
- (22) M.M., p. 282-283.
- (23) E.S., p. 850.
- (24) E.C., p. 647.
- (25) E.C., p. 717.
- (26) E.C., p. 718.
- (27) Cf. E.C., p. 720-721.
- (28) Cf. E.S., p. 822.
- (29) MOURELOS, G., o.c., p. 122.
- (30) HUSSON, L., o.c., p. 7-8.
- (31) E.S., p. 926.
- (32) Cf. D.I., p. 84-85.
- (33) Cf. D.I., p. 138, p. 153, M.M., p. 161, 208 y 305.
- (34) Cf. D.I., p. 10, 34 y 125.
- (35) DELHOMME, J. Vie et conscience de la vie, o.c., p. 11.
- (36) D.I., p. 72.
- (37) DELHOMME, J. Durée et vie chez Bergson. Etudes berg. II, o.c., p. 159.
- (38) MOSSE BASTIDE, R.M., o.c., p. 39.
- (39) Cf. TROTIGNON, P., o.c., cap. V, p. 89-107.
- (40) E.C., p. 652.
- (41) E.C., p. 618.
- (42) E.C., p. 617.
- (43) M.M., p. 283.
- (44) E.C., p. 647.
- (45) E.S., p. 824.
- (46) E.C., p. 649.
- (47) E.S., p. 829.
- (48) E.S., p. 829.
- (49) DELHOMME, J. Vie et conscience de la vie, o.c., p. 26.

- (50) DELHOMME, J. Durée et vie chez Bergson. Etudes bergsonniennes II, 1949, p. 159.
- (51) DELHOMME, J. Durée et vie chez Bergson. Etudes bergsonniennes II, 1949, p. 272.
- (52) Cf. DELHOMME, J. Durée et vie chez Bergson. Etudes bergsonniennes II, 1949, p. 137.
- (53) CHEVALIER, J. Conversaciones con Bergson, o.c., p. 192.
- (54) E.C., p. 717.
- (55) E.S., p. 842.
- (56) E.S., p. 820.
- (57) E.S., p. 821.
- (58) E.S., p. 847.
- (59) E.S., p. 851 y 871-872.
- (60) E.S., p. 959-974.
- (61) E.S., p. 820.
- (62) E.C., p. 716.
- (63) E.C., p. 647.
- (64) E.C., p. 718-719.
- (65) LE ROY, E. Bergson, o.c., p. 185.

CAPITULO IV: EXPERIENCIA Y MEMORIA1. Memoria recuerdo y memoria integral. Proceso del recuerdo

La memoria es uno de los puntos centrales a través de los cuales puede ser analizada la filosofía de Bergson, uno de los ejes que centraliza la mayoría de sus observaciones y afirmaciones.

Creemos que el mejor modo de realizar una aproximación a la idea que Bergson tiene de la memoria y a la importancia que le da en su pensamiento, es analizar las expresiones con las que él la caracteriza y a través de ellas tratar de dar diversos puntos de vista que nos den una visión de conjunto más rica y completa, y por tanto más acertada, de este concepto clave en el pensamiento bergsoniano.

La memoria no es otra cosa que mirada espiritual de una duración interior a sí, expresa simplemente nuestra personalidad en un mundo donde nada se pierde, no es más que esta obstinación primitiva de mis experiencias a sobrevivirse a sí mismas. (1)

Existe una relación profunda entre pensamiento y memoria, en la medida en que la memoria no es otra cosa que el pensamiento que se concentra, que es ruptura, novedad radical sin repetición, variación sin identidad, que atraviesa los diversos planos de la conciencia hasta proporcionar al cuerpo los recuerdos útiles para la acción. (2)

La memoria es síntesis creadora del pasado y el presente, es conocimiento de sí, en la medida en que conoce el pasado como propio, un saber de sí que no puede ser más que virtual, el pasado es pues la realidad del yo, su crecimiento

y su cambio, su devenir y su vida, su ser y su esencia individual. Es conocimiento de lo individual y este conocimiento no es separable del acto por el cual ella se individualiza y hace presente el presente. ⁽³⁾ La memoria es intuición de sí, atención a sí, y esta atención es tensión, esta tensión es atención, presencia a sí del espíritu. ⁽⁴⁾

El conocimiento de la memoria, el conocimiento intuitivo es el conocimiento metafísico, el objeto de lo absoluto o la totalidad. ⁽⁵⁾

El movimiento de conocimiento de la memoria y la conciencia es circular: "del pasado al porvenir y del porvenir al pasado sin que sea posible privilegiar uno de estos términos, de una conciencia que es memoria, puesto que el presente se refiere al pasado y que describe su duración, es la experiencia humana tomada en su fuente, lo inmediato bajo lo útil, lo sucesivo bajo lo simultáneo". ⁽⁶⁾ Bergson hablará en este sentido de memoria integral: "La memoria integral responde al llamamiento de un estado presente por dos movimientos simultáneos: el uno, de traslación, por el que se coloca enteramente por delante de la experiencia, y se contrae así más o menos, sin dividirse en vista de la acción, el otro de rotación sobre sí misma, por el que se orienta hacia la situación del momento para presentarle la cara más útil". ⁽⁷⁾

El recuerdo representa el punto de intersección entre el espíritu y la materia. Los recuerdos son como presencias virtuales. Bergson hace de la presencia a sí del espíritu por la memoria la condición de todo conocimiento. "El pasado todo entero presente a sí y el recuerdo es indivisible, y el espíritu, puesto que es memoria, transforma lo actual en virtual sin que jamás lo virtual llegue a ser la fusión de lo que en lo actual estaba separado o la yuxtaposición de

lo que estaba mezclado; ni fundidos unos en otros, ni colocados unos al lado de otros, los recuerdos no son extensos y el problema de su localización no se plantea. (8)

Mourellos, uno de los comentaristas de Bergson se plantea que clase de experiencia es la del recuerdo, si es una experiencia exterior cercana a la percepción o si es una experiencia interior: "La experiencia del recuerdo no es ni interior, ni exterior a la conciencia por extraño que pueda parecer. La interioridad y exterioridad son términos que se aplican específicamente al espacio y los recuerdos no están en el espacio". (9)

No es necesario por tanto localizarlos, no existe para ellos un tiempo que se desarrolla sino un tiempo continuamente presente.

Bergson se plantea detalladamente el proceso del recuerdo en un artículo titulado El recuerdo del presente y el falso reconocimiento recogido en La energía espiritual. Entiende el recuerdo en el sentido psicológico tanto al consciente como al inconsciente: "cuando hablamos de nuestros recuerdos pensamos en algo que nuestra conciencia posee o que puede recobrar en cualquier momento, por decirlo así tirando del hilo que ella tiene, el recuerdo va y viene en efecto de lo consciente a lo inconsciente, el límite es tan poco marcado que no tenemos derecho a suponer entre ellos una diferencia radical de naturaleza...La formación del recuerdo no es nunca posterior a la de la percepción, es contemporánea suya". (10)

El recuerdo es algo total: "Lo que se desdobra en cada instante en percepción y recuerdo es la totalidad de lo que vemos, oímos, experimentamos, todo lo que somos con todo lo que nos rodea". (11)

2. Tipos de memoria

Vamos a ver ahora los distintos tipos de memoria que distingue Bergson. Del mismo modo que a través de la Evolución creadora descubrimos una duración cósmica que toma como modelo la duración psicológica de obras anteriores, podemos paralelamente hablar de una memoria de los orígenes que tiene que ver con el instinto y de una memoria personal: "Como las tendencias divergentes de la vida proceden de un común origen, de una identidad de impulso se puede esperar re encontrar la unidad perdida...alrededor de la inteligencia duermen virtualidades del instinto, estos recuerdos virtualidades es necesario actualizarlas, sería necesaria una memoria personal y psicológica, una especie de memoria de los orígenes". (12)

Otra distinción fundamental en Bergson es la que existe entre memoria del cuerpo y memoria del espíritu: "Hay dos formas de memoria que concibe como netamente separables e independientes: de un lado la memoria del cuerpo que constituiría por la repetición sistemas de movimientos encadenados, de otro la memoria del espíritu, reteniendo bajo forma de imágenes evocables en una sola intuición, acontecimientos singulares, no repetidos y que tendrían por carácter esencial llevar un dato, constituir un momento de nuestro pasado". (13) Hay una colaboración necesaria entre ambas, el cuerpo fuerza al espíritu a limitarse y concentrarse: "Por encima del cuerpo, con sus mecanismos que simbolizan el esfuerzo acumulado de las acciones pasadas, la memoria que imagina y que repite, planea en su vuelo suspendida en el vacío. Pero si no percibimos jamás otra cosa que nuestro pasado inmediato, si nuestra conciencia del presente es ya memoria, los dos términos que habíamos separado primeramente van a soldarse íntimamente en su conjunto. Considerado desde este nuevo punto de vista, en efecto, nuestro cuerpo no

es otra cosa que la parte invariablemente renaciente de nuestra representación, la parte siempre presente, o mejor, la que todo momento acaba de pasar". (14)

La memoria del cuerpo y la del espíritu se complementan: "Falto de la memoria el cuerpo se abandona a la repetición mecánica, pero falto del cuerpo la memoria se abandona al sueño ineficaz e inútil de lo inefable". (15)

El cuerpo hace posible la vida práctica, limita las localizaciones del pasado y elige los recuerdos: "Los recuerdos para actualizarse, tiene necesidad de un auxiliar motor, y que exigen para ser evocados una especie de actitud mental inserta ella misma en una actitud corporal". (16) "El cuerpo no es el guardián de nuestros recuerdos sino al contrario, sino da los medios de realizarse a aquellos que encajan con la acción presente, inhibe y limita la reaparición del pasado" (17) Bergson al comienzo del capítulo IV de Materia y memoria afirma "Una conclusión general se deduce de los tres primeros capítulos de este libro: que el cuerpo, siempre orientado hacia la acción, tiene por función especial limitar, en vista de la acción, la vida del espíritu". (18)

Una de las distinciones más importantes destacadas por Bergson es la que existe entre memoria y hábito y memoria pura, lo que hay que entender adecuadamente no como dos realidades independientes sino como dos aspectos que se necesitan el uno al otro: "Hay dos memorias profundamente distintas: la una establecida en el organismo, no es otra cosa que el conjunto de los mecanismos inteligentemente montados que aseguran una réplica a las diversas interpelaciones posibles... Hábito antes que memoria representa nuestra experiencia pasada pero no evoca su imagen. La otra se la memoria verdadera. Coextensiva a la conciencia, retiene y alinea unos tras otros nuestros estados a medida que se producen dejando a cada hecho su lugar y por consiguiente señalándo-

le su data, moviéndose realmente en el pasado definitivo y no, como la primera, en un presente que comienza de nuevo y sin cesar". (19)

Jankelevitch interpreta esta división de un modo unitario destacando más los aspectos de relación que los de separación: "Las dos memorias bergsonianas (hábito motor y memoria pura) ¿no tiene por origen común una misma propiedad de la vida que el monismo final de Materia y memoria explicaría retroactivamente por la idea de un relajamiento progresivo de la tensión espiritual?. La memoria constituida está más cerca de la memoria constituyente por el hábito". (20)

En el capítulo II de Materia y memoria Bergson explica detalladamente las diferencias entre las dos memorias, trataremos de resumir sus ideas: "La primera registraría, bajo formas de imágenes-recuerdos, todos los sucesos de nuestra vida cotidiana a medida que se desenvuelven, no despreciaría ningún detalle... Sin segunda intención de utilidad o de aplicación práctica almacenaría el pasado por el solo efecto de una necesidad natural... en ella nos refugiaríamos cada vez que remontásemos, para encontrar ahí una cierta imagen, la pendiente de nuestra vida pasada. Pero toda percepción se prolonga en acción naciente y a medida que las imágenes una vez percibidas, se fijan y se alinean en esta memoria, los movimientos que las continuaban modifican el organismo, crean en el cuerpo disposiciones nuevas para actuar. Así se forma una experiencia de otro orden que se deposita en el cuerpo... una memoria profundamente diferente de la primera, siempre tendida hacia la acción, asida al presente y atendiendo solo al futuro. No ha retenido del pasado más que los movimientos inteligentemente coordinados que representan su esfuerzo acumulado... desvirtua este pasado. De estas dos memorias una imagina y otra repite". (21)

La memoria pura es por tanto la presencia total del espíritu a sí misma y la memoria hábito es aquella que retiene lo útil y hace posible la vida práctica. Las imágenes recuerdo son una realidad intermedia.

Bergson en relación con la división anterior habla en muchas ocasiones de recuerdo puro y recuerdo imagen. El pasado reside en el recuerdo puro que es de carácter virtual, de aquí que sea inconsciente, es la acumulación total del pasado, el recuerdo imagen es consciente, es la actualización del recuerdo puro. "Los recuerdos puros, que componen la memoria profunda, no son propiamente hablando imágenes. Son presencias inasibles, sombras imperceptibles que nos acompañan continuamente, que constituyen el último fondo de nuestra personalidad, son los componentes secretos de nuestro carácter". (22)

"El recuerdo puro, contemporáneo de la percepción que permite, por su luz, todo conocimiento sensible o intelectual, por esfuerzo de la memoria todo paso a las imágenes y al mundo, es antes sujeto que objeto pensado, la luz inmanente a la memoria individual en su movimiento de extensión o de tensión, de imaginación o de intuición". (23)

En el inicio del capítulo III de Materia y memoria Bergson interrelaciona todos estos términos y hace una síntesis: "Hemos distinguido tres términos: el recuerdo-puro, el recuerdo imagen y la percepción, ninguno de los cuales se produce por lo demás, y de hecho aisladamente. La percepción no es jamás un simple contacto del espíritu con el objeto presente, está toda impregnada de los recuerdos imágenes que al interpretarla la completan. El recuerdo-imagen a su vez participa del recuerdo puro que comienza a materializar y de la percepción en la que tiene a encarnarse, considerado desde este último punto de vista se definiría como una

percepción naciente. En fin el recuerdo-puro, sin duda lógicamente independiente, no se manifiesta normalmente más que en la imagen coloreada y viviente que le revela". (24)

En otros textos Bergson emplea las expresiones de recuerdo espontáneo y recuerdo aprendido. El recuerdo espontáneo, es justamente perfecto, el tiempo no podrá añadir nada a su imagen sin desnaturalizarla, conservará para la memoria su lugar y data. Por el contrario el recuerdo aprendido saldrá del tiempo a medida que se sepa mejor la lección, se hará cada vez más impersonal, cada vez más extraño a nuestra vida pasada...La primera es la memoria verdadera, la segunda, la que los psicólogos estudian de ordinario es el hábito iluminado por la memoria antes que la memoria misma". (25)

Vamos a citar un texto de uno de los comentaristas de Bergson en el que se señalan las diferencias entre los dos tipos fundamentales de memoria o recuerdo: el recuerdo puro y el recuerdo hábito y que sirve de resumen: "Materia y memoria donde Bergson identifica en suma el espíritu y la memoria sostiene esta tesis de que el recuerdo puro teniendo un carácter contemplativo, constituyendo en el sentido fuerte del término una representación del pasado, es decir, una visión intuitiva de acontecimientos otras veces vividos, forma la esencia de la verdadera memoria. El reccuerdo hábito por oposición al recuerdo puro se forma por una acumulación de repeticiones". (26)

Bergson distingue otros dos tipos de memoria a los que les da el nombre de memoria contemplativa y memoria motriz: "Pero estos dos extremos el uno de una memoria plenamente contemplativa que no aprehende en su visión más que lo singular, el otro de una memoria plenamente motriz que imprime a su acción la señal de la generalidad, no se aíslan y no se manifiestan en plenitud más que en casos excepcionales. En la vida normal se penetran intimamente, abandonando así el

uno al otro, algo de su pureza original. El primero se traduce por el recuerdo de las diferencias, el segundo por la percepción de las semejanzas, en la confluencia de las dos corrientes aparece la idea general". (27)

3. Conservación íntegra del pasado en el inconsciente

Uno de los puntos más originales de la teoría de Bergson sobre la memoria es la afirmación repetida de que existe una conservación íntegra del pasado en el inconsciente: "Creo que nuestra vida pasada está ahí conservada hasta en sus menores detalles, y que no olvidamos nada, y que todo lo que hemos percibido, pensado, querido desde el primer despertar de nuestra conciencia, persiste indefinidamente. Pero los recuerdos que mi memoria conserva así en sus mas oscuras profundidades están ahí en estado de fantasmas invisibles". (28) Este pasado surge de un modo espontáneo en los sueños cuando nos desinteresamos de la situación presente.

Este pasado se conserva en si mismo porque constituye la esencia del yo, la duración, el espíritu, la memoria, no tiene necesidad de localización alguna.

Esta supervivencia en si del pasado, se impone, pues, en una forma o en otra, y la dificultad que experimentamos para concebirla proviene simplemente de que atribuimos a la serie de los recuerdos en el tiempo, esta necesidad de contener y de ser contenidos que no es verdadera más que con respecto al conjunto de los cuerpos instantáneamente percibidos en el espacio". (29) Nuestro pasado está ahí, todo él, continuamente y no tendríamos sino que volvernos hacia atrás para percibirlo". (30)

No tiene sentido para Bergson preguntarnos donde se conserva el recuerdo, de ahí la crítica que realiza al problema de

las localizaciones cerebrales, que veremos más adelante en la relación entre cerebro y memoria, para contestar esta pregunta afirma: "Lo aceptaré no obstante si insistís en ello, pero tomando en sentido puramente metafórico la idea de ese recipiente en el que se contendrían los recuerdos y diré entonces buenamente que están en el espíritu". (31)

La tesis maestra del bergsonismo es la conservación integral del pasado en el inconsciente, una memoria independiente del cuerpo remontando por así decir las imágenes de todos los acontecimientos de nuestra vida a medida que ellos se producen y conservándolos con todos sus detalles para restituirlos bajo una forma más o menos completa cuando la situación lo requiera". (32)

La experiencia respecto del pasado es total porque no queda excluido nada del recuerdo: "Nuestra vida psicológica anterior existe incluso para nosotros tanto como el mundo externo, del que nunca percibimos otra cosa que una parte muy pequeña, cuando, por el contrario, utilizamos la totalidad de nuestra experiencia vivida". (33)

Este pasado constituye la duración y la personalidad propia en la medida en que el yo es una corriente continuada de conciencia: "Nuestra vida psicológica pasada, toda entera, condiciona nuestro estado presente, sin determinarlo de una manera necesaria, toda entera también se revela en nuestro carácter, aunque alguno de los estados pasados no se manifieste en el carácter de una manera explícita. Reunidas estas dos condiciones, aseguran a cada uno de los estados psicológicos pasados una existencia real, aunque inconsciente" (34)

La acumulación del pasado se realiza en sí mismo y constituye nuestra historia. El pasado todo entero nos sigue a cada

instante, sentimos vagamente que nuestro pasado nos permanece como presente: "¿Que somos en efecto, que es nuestro carácter, sino la condensación de la historia que hemos vivido a partir de nuestro nacimiento...Nuestro pasado se manifiesta íntegramente a nosotros por impulso y en forma de tendencia...Nuestra personalidad que se construye a cada momento con la experiencia acumulada, cambia sin cesar". (35)

Según Bergson la memoria no necesita explicación lo que necesita explicación es el olvido. El olvido se produce por una necesaria atención a la vida, recordamos aquellos que necesitamos y olvidamos lo que no es útil: "La memoria no tiene, pues explicación. O mejor no hay facultad especial cuyo papel consista en retener el pasado para verterlo en el presente. El pasado se conserva a si mismo automáticamente...Si llevamos cuenta de la continuidad de la vida interior y por consiguiente de su indivisibilidad, no es ya la conservación del pasado lo que tratará de explicar, sino por el contrario su aparente anulación. No tendremos que dar cuenta del recuerdo sino del olvido". (36)

La memoria es el espíritu, la duración, la vida interior: "La memoria como hemos tratado de probar, no es una facultad de clasificar recuerdos en el cajón de un armario o de inscribirlos en un registro. No hay registro ni cajón, no hay incluso aquí, hablando con propiedad, una facultad, por que una facultad se ejerce intermitentemente, cuando quiere o cuando puede en tanto que el amontonamiento del pasado se conserva por si mismo automáticamente". (37)

4. Proceso del recuerdo. El reconocimiento

Cuando Bergson habla del proceso del recuerdo o de su evocación a actualizar ese recuerdo continuado acumulado en el inconsciente a traerlo al presente en función de los distin

tos niveles de atención. Esta evocación voluntaria esta asociada a la tensión psicológica y a la atención.

Recordar es actualizar, hacer reales los recuerdos virtuales. El recuerdo tiende a actualizarse y a recobrar su influencia perdida. El progreso de la memoria consiste en materializarse, la materialización tiene relación directa con la vida útil, con la percepción y las imágenes, y hace posible en nosotros el reconocimiento.

Bergson realiza una crítica de la teoría asociacionista del reconocimiento que hace una distinción entre el reconocimiento de los hechos y las palabras y la conservación del recuerdo. Los asociacionistas tienen una concepción lineal del reconocimiento "se representan el movimiento interpretativo o intelectivo como una marcha del espíritu en línea recta a partir del alfabeto de las sensaciones, en su cuidado de ahorro y de claridad didáctica tiene necesidad, en general, de darse estas series lineales puramente progresivas" (38) La concepción que tiene Bergson del reconocimiento es circular: "Nosotros partimos accidentalmente, de las sensaciones, esas sílabas del pensamiento, y reflexionamos por así decir inmediatamente sobre nosotros mismos, sobre nuestro capital personal de recuerdos y de experiencias acumuladas, que nos reenvían de nuevo al signo, pero a un signo hecho inteligible, expresivo y significativo, a continuación de este contacto regenerado con el yo". (39)

"El reconocimiento no se hace por un despertar mecánico de recuerdos adormecidos en el cerebro, sino que implica al contrario una tensión más o menos alta de la conciencia que va a buscar en la memoria pura los recuerdos puros para materializarlos progresivamente en contacto con la percepción presente". (40)

El reconocimiento sigue un proceso de materialización de

los recuerdos puros a las imágenes-recuerdo y a los movimientos corporales que hace que estos recuerdos sean útiles a la vida: "Los puros recuerdos que toman la forma de una representación más completa y más consciente y que son llamados del fondo de la memoria, se desarrollan en recuerdos-imágenes más y más capaces de insertarse en el esquema motor". (41)

El reconocimiento es el acto por el cual incorporamos el pasado al presente. Se ha dado, afirma Bergson una imagen falsa del reconocimiento queriendo hacerlo salir de un acercamiento entre la percepción y el recuerdo, pero esto no es del todo suficiente para dar explicación de él, no siempre la evocación de una imagen sirve para el reconocimiento de una percepción. Hay en un extremo un reconocimiento en lo instantáneo. En la base del reconocimiento hay un fenómeno de origen motor.

El reconocimiento tiene una relación inmediata con la utilidad: "Reconocer un objeto usual consiste sobre todo en saber servirse de él...Pero saber servirse de él es ya bosquejar los movimientos que a él se adaptan, es tomar una cierta actitud o al menos tender a ella por el efecto de lo que los alemanes han llamado "impulsos motrices". (42) La existencia de un elemento motor en el reconocimiento es algo que Bergson repite continuamente.

Hay dos tipos fundamentales de reconocimiento: reconocimiento automático y reconocimiento atento: "Debemos de pasar ahora del reconocimiento automático que se verifica sobre todo por movimientos, al que exige la intervención regular de los recuerdos-imágenes. El primero es un reconocimiento por entretenimiento mental, el segundo, como vamos a ver, es el reconocimiento atento". (43) Ambos comienzan por movimientos pero el papel que tienen en ambos es completamente diferente: "En el reconocimiento automático nuestros movi-

mientos prolongan nuestra percepción para obtener los efectos útiles y nos alejan así del objeto percibido, aquí por el contrario nos hacen volver al objeto para subrayar sus contornos". (44)

Este reconocimiento atento es un reconocimiento intelectual y voluntario que no tiene su fuente en el cerebro, en la medida en que la memoria sobrepasa el cerebro, lo que veremos a continuación en las relaciones entre el cerebro y la materia.

En otros textos Bergson habla en un reconocimiento pasivo y un reconocimiento activo, que al ser caracterizados podemos identificarlos como reconocimiento automático y atento de los que hemos hablado anteriormente". (45)

Bergson hace un estudio experimental y detallado del fenómeno de la paramnesia en un artículo recogido en la Energía espiritual titulado: El recuerdo del presente y el falso reconocimiento. (46)

5. Memoria y espíritu. Memoria y duración

Como hemos puesto de manifiesto al definir la memoria existe una relación muy estrecha entre memoria y espíritu y memoria y duración.

"La memoria es la cara espiritual de una duración interior a sí", dice Jankelevitch. "La memoria define al ser en tanto que espiritual" escribirá Gouhier. Esta espiritualidad es creación. (47) La duración y la memoria se identifican porque la duración es una continuación una corriente vital en la que no hay corte entre pasado y presente: "La duración no es una memoria distinta del pasado del que asegura la conservación, sino una memoria interior al cambio prolongado el antes en el después". (48)

La memoria no sólo tiene como función conservar el pasado, no sólo intercala el pasado en el presente sino en una intuición única los momentos múltiples de la duración. (49)

"Nuestra duración no es un instante que reemplaza a un instante, entonces no habría otra cosa que el presente, no habría prolongación del pasado en lo actual, ni evolución, ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se dilata al avanzar. Desde el momento en que el pasado aumenta sin cesar, se conserva también indefinidamente", (50) esto es la memoria.

6. Memoria y percepción

Otra correlación importante es la que existe entre memoria y percepción. La dualidad del recuerdo y la percepción ocupa un lugar central en Materia y memoria. Hay una diferencia de naturaleza afirma Bergson entre la percepción pura y el recuerdo puro, la percepción pura es inmediatamente solidaria de la acción, entra en relación directa con el objeto, el recuerdo puro es la acumulación del pasado en sí mismo y es desinteresado por naturaleza, de ahí que Bergson critique la interpretación asociacionista según la cual el recuerdo es la evocación de la huella que ha dejado la percepción anterior. La percepción pura al ser un contacto directo con el objeto es necesariamente verídica, el error es introducido por la memoria. "La percepción pura que es más estrecha que la memoria. Los recuerdos sin carne toman cuerpo y se depositan sobre las percepciones. Las percepciones sin alma por otro lado, solicitan el espíritu y pierden su imparable fidelidad. De este encuentro nace la percepción concreta, la única que existe efectivamente. La intuición de la memoria altera su testimonio sobre las cosas". (51)

La memoria dice relación con el espíritu y la percepción con la materia, la memoria es en principio una potencia absolutamente independiente de la materia, por lo que el espíritu tiene una realidad independiente, la percepción es un contacto con la materia: "Por una parte Bergson separa la materia y el espíritu, por otra los une por intermedio de la percepción pura del lado de la materia y de la memoria pura del lado del espíritu". (52)

Entre el recuerdo que es espíritu, y la percepción, que es materia, hay una diferencia de intensidad, la percepción sería el límite inferior, relacionado con la extensión, la memoria es límite superior de tensión: "La percepción pura relaciona lo extenso y lo inextenso por la consideración de la extensión, la memoria pura relaciona la cualidad y la cantidad por medio de la tensión". (53) "Ya que la percepción pura nos da el todo o al menos lo esencial de la materia, ya que el resto proviene de la memoria y se sobreañade a la materia, es preciso que la memoria sea en principio una potencia absolutamente independiente de la materia. Si pues el espíritu es una realidad, es aquí en el fenómeno de la memoria, donde debemos apreciarlo experimentalmente". (54)

La memoria es inseparable de la percepción prácticamente "intercala el pasado en el presente, contrae en una intuición única momentos múltiples de la duración, y así por su doble operación, es causa de que percibamos la materia en nosotros, cuando en derecho la percibimos en ella". (55)

La percepción pura y la memoria pura tienen un carácter virtual que se actualizan de cara a la vida práctica en la percepción concreta y el recuerdo-imagen.

Memoria y percepción tienen una relación peculiar en el proceso de conocimiento. El papel de la memoria es profundo y fundamental, las imágenes conservadas se mezclarán constantemente con nuestra percepción del presente y podrán incluso sustituirla dice Bergson: "Porque no se conservan más que para hacerse útiles: en todo instante completan la experiencia presente enriqueciéndola con la experiencia adquirida y como ésta va agrandándose sin cesar, terminará por recubrir y por sumergir a la otra. Es indiscutible que el fondo de intuición real y, por decirlo así, instantánea, sobre el cual se abre nuestra percepción del mundo exterior, es poca cosa en comparación con todo lo que le añade nuestra memoria". (56)

El recuerdo de intuiciones anteriores, sigue afirmando Bergson, es más útil que la misma intuición, ello desplaza a la intuición real cuyo papel no es otro que el de hacer una llamada al recuerdo, darle un cuerpo, volverle activo y por esto mismo actual. "Percibir termina por no ser más que una ocasión de recordar, de que midamos prácticamente el grado de realidad en relación al grado de utilidad, de que tengamos en fin, pleno interés en erigir en simples signos de lo real estas intuiciones inmediatas que coinciden en el fondo con la realidad misma". (57)

La teoría de la percepción suministra tres elementos a la memoria: un estudio sobre la teoría del espíritu, sobre la materia y sobre la representación, el recuerdo puro es la representación de un objeto ausente, mientras que la percepción es la representación de un objeto presente. Existe un progreso en el proceso entre el recuerdo y la percepción: "A medida que estos recuerdos toman la forma de una representación más completa, más concreta y más consciente, tienden también más a confundirse con la percepción que les

atrae o de la que adopta el plan". (58) "Un recuerdo a medida que se hace más claro y más intenso tiende a hacerse percepción, sin que haya precisión de momento que se opere una transformación radical y que pueda decirse por consiguiente que transportamos elementos imaginativos a los elementos sensoriales... la percepción completa no se define y no se distingue más que por su coalescencia con la imagen-recuerdo que lanzamos por delante". (59)

La representación puede ser espontánea y voluntaria. En la segunda juega un papel importante el esfuerzo: "Un acto de memoria encierra de ordinario una parte de esfuerzo y una parte de automatismo... El esfuerzo de evocación consiste en convertir una representación esquemática, cuyos elementos se interpenetran, en una representación imaginativa cuyas partes se yuxtaponen". (60)

Podríamos afirmar que la percepción actualiza el recuerdo y lo hace útil: "La imagen recuerdo reducida al estado de recuerdo puro, sería ya ineficaz. Virtualmente este recuerdo no puede hacerse actual a no ser por medio de la percepción que lo atrae. Impotente recibe su vida y su fuerza de la sensación presente en que él se materializa. ¿Y no equivale esto a decir que la percepción distinta es provocada por dos corrientes de sentidos contrarios, una de las cuales centrípeta, viene del objeto exterior, y otra, centrífuga, tiene por punto de partida lo que nosotros llamamos el recuerdo puro?". (61)

Entre la percepción y el recuerdo hay una diferencia de naturaleza no de grado, (62) la diferencia de grado es afirmada por los asociacionistas que consideran el recuerdo como una percepción más débil que precede a cada sensación actualizada mientras que la realidad, afirma Bergson, es, que son de ordenes diferentes, como hemos visto anteriormente,

que la percepción hace útil el recuerdo y que son los dos extremos del conocimiento. Esta diferencia de naturaleza está implícita en el hecho de que la percepción dice relación a la materia y al presente y la memoria al espíritu y al pasado.

7. Memoria y materia. Memoria y cerebro.

Una de las relaciones, que ya hemos visto apuntadas implícitamente, es la que existe entre materia y memoria. Uno de los casos específicos y trascendental es la relación entre memoria y cerebro.

Si la memoria es una conservación automática y total del pasado en sí mismo, esto condiciona la relación especial que existe entre la memoria y el cerebro en Bergson. El cerebro es necesario para la articulación y no para la existencia del pensamiento, la materia cerebral no constituye la facultad de recordar, el cerebro, dice Bergson, pone en nosotros el olvido. "Tal es el papel del cerebro en la operación de la memoria: no sirve para conservar el pasado si no en primer lugar para ocultarle, y luego para transparentar de él lo que es prácticamente útil".⁽⁶³⁾ Bergson cree encontrar una verificación experimental de esta teoría en su estudio detallado de las afasias.⁽⁶⁴⁾

Bergson afirma la trascendencia de la memoria sobre los mecanismos cerebrales. El cerebro más que una caja de recuerdos es un órgano motor que localiza la conciencia sobre el presente percibido destacándolo por tanto de la evocación constante del pasado: "La idea de que el cuerpo conserva los recuerdos en forma de dispositivos cerebrales, de que las pérdidas y las disminuciones de la memoria consisten en la destrucción más o menos completa de estos mecanismos, la

exaltación de la memoria y su alucinación, por el contrario en una exageración de su actividad, no está pues confirmada ni por el razonamiento ni por los hechos". (65)

A través de las principales obras de Bergson, sobre todo de Materia y memoria y La energía espiritual son continuas las afirmaciones en el sentido de la independencia del espíritu de la materia, del desbordamiento de la memoria respecto del cerebro: "la vida mental desborda la vida cerebral, el cerebro se limita a traducir en movimientos una pequeña parte de lo que ocurre en la conciencia". (66)

En esta línea, Bergson se refiere en múltiples ocasiones al problema de las localizaciones cerebrales. La memoria es totalidad y aunque puedan aducirse relaciones funcionales entre diversos recuerdos y parte de la corteza cerebral, no puede hablarse de semejanzas morfológicas o paralelismo de las estructuras. Bergson hace una crítica detallada de este paralelismo en La energía espiritual estudiando diversos tipos de amnesias y las afasias y la imposibilidad de dar una solución adecuada a estos fenómenos con la doctrina del paralelismo pretende "mostrar que la hipótesis de una equivalencia entre lo cerebral y lo mental es contradictoria consigo misma en cuanto se la toma en todo su rigor". (67) "El espíritu desborda al cerebro por todas partes y la actividad cerebral no responde más que a una ínfima parte de la actividad mental". (68)

Esto parece conformado por el estudio de las afasias, que afecta a las categorías, no a las palabras, las palabras no traen mecánicamente los recuerdos, sino que los recuerdos son antes que las palabras.

El paralelismo ha estado presente en estas explicaciones

desde la ciencia del s. XVII y ha proclamado la equivalencia entre lo mental y lo cerebral: "Se habla indiferentemente del pensamiento o del cerebro, ya se haga de lo mental un epifenómeno de lo cerebral, como lo quiere el materialismo, ya se ponga lo mental o lo cerebral en las mismas líneas considerándolos como dos traducciones, en lenguas diferentes del mismo original. En suma la hipótesis de un paralelismo riguroso entre lo cerebral y lo mental parece eminentemente científica". (69) Bergson afirma a continuación que es necesario analizar esta hipótesis y ver que muchos hechos la contradicen. "Lo que pretendo es que los hechos consultados de manera imparcial, no confirman ni incluso sugieren la hipótesis del paralelismo". (70)

Lo psíquico no es la traducción de lo cerebral aunque el cerebro es el instrumento de que el pensamiento se sirve para penetrar en las cosas. Existe una relación entre memoria y cerebro, el estado cerebral es como un marco que condiciona el pensamiento, el recuerdo, pero no lo contiene. Esta idea queda reflejada con mucha agudeza en uno de los textos de La energía espiritual que transcribimos a continuación: "No digo que un estado de alma cualquiera pueda corresponder a un estado cerebral dado, poned el marco y no pondréis ahí un cuadro cualquiera, el marco determina algo del cuadro eliminando de él de antemano todos los que no tienen la misma forma y dimensión, pero con tal de que la forma y dimensión estén ahí, el cuadro entrará en el marco. Así ocurre en cuanto al cerebro y la conciencia... el estado mental se insertará en el estado cerebral, pero hay una multitud de cuadros diferentes que tendrían también cabida en este marco y por consiguiente el cerebro no determina el pensamiento y al menos en gran parte el pensamiento es independiente del cerebro". (71)

La memoria se articula alrededor de centros significativos: "el proceso de localización de un recuerdo en el pasado, no consiste del todo como se ha dicho, en hundirnos en la masa de nuestros recuerdos, como en un saco, para retirar de ahí recuerdos cada vez más próximos, entre los cuales ocupará su lugar el recuerdo a localizar... El trabajo de localización consiste en un esfuerzo creciente de expansión".⁽⁷²⁾

NOTAS: PARTE III - CAPITULO IV

- (1) Cf. JANKELEVITCH, V., Bergson. o.c., p. 6 y 7
- (2) Cf. DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c. p. 51.
- (3) Cf. DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c. p. 156, 154, 165.
- (4) Cf. DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c. p. 172.
- (5) Cf. DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c. p. 159.
- (6) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 145.
- (7) M.M., p. 307-308.
- (8) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 32.
- (9) MOURELOS, G., Bergson et les niveaux de réalité. o.c. p. 132.
- (10) E.S., p. 912-913.
- (11) E.S., p. 918.
- (12) DELHOMME, J., Durée et vie chez Bergson. o.c., p. 174.
- (13) LACOMBE, R., La psychologie bergsonienne. o.c., p. 45.
- (14) M.M., p. 292.
- (15) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. p. 163.
- (16) M.M., p. 265.
- (17) LACOMBE, R., La psychologie bergsonienne. p. 26.
- (18) M.M., p. 316.
- (19) M.M., p. 292.
- (20) JANKELEVITCH, V., Bergson. PUF. París, 1959. p. 126.
- (21) M.M., p. 227-228.
- (22) MOURELOS, G., o.c., p. 126-127.
- (23) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 159.
- (24) M.M., p. 276.
- (25) M.M., p. 229.
- (26) WOLFF, E., Mémoire et durée chez Bergson. Bulletin. o.c., p. 333.
- (27) M.M., p. 296.
- (28) E.S., p. 886.
- (29) M.M., p. 290-291.
- (30) E.S., p. 872.
- (31) E.S., p. 857.
- (32) HUSSON, Portée de la psychologie bergsonienne. Bergson et nous. Bulletin... 17-19 mai 1959. p. 158.
- (33) M.M., p. 287.
- (34) M.M., p. 289.
- (35) E.C., p. 498.
- (36) P.M., p. 1387-1388.
- (37) E.C., p. 498.
- (38) JANKELEVITCH, V., o.c., p. 112.
- (39) " , V., " p. 112.

- (40) BENRUBI, J., Selección de textos de Bergson. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1951., p. 21.
- (41) CHAHINE, O., Durée chez Bergson. o.c., p. 36.
- (42) M.M., p. 239.
- (43) M.M., p. 244.
- (44) M.M., p. 244.
- (45) Cf. M.M., p. 367-368.
- (46) Cf. E.S., p. 897-930.
- (47) BARTHELEMY MADAULE, R.M., Bergson adeversaire de Kant. o.c., p. 32.
- (48) MARIETTI, A., Les formes du mouvement chez Bergson. Ed. Les cahiers du nouvel humanisme. Paris, 1953. p. 89.
- (49) MATHIEU, V., o.c., p. 116.
- (50) E.C., p. 498.
- (51) JANKELEVITCH, V., Bergson. o.c., p. 106.
- (52) MARIETTI, A., Bergson metaphysicien de la matière. Bulletin... X Congrès. Paris, 1959., p. 180.
- (53) MARIETTI, A., Bergson metaphysicien de la matière. Bulletin... X Congrès. Paris, 1950. p. 180.
- (54) M.M., p. 220.
- (55) M.M., p. 219.
- (56) M.M., p. 213.
- (57) M.M., p. 214.
- (58) M.M., p. 270.
- (59) M.M., p. 271.
- (60) E.S., p. 941.
- (61) M.M., p. 272.
- (62) M.M., p. 368-369, E.S., p. 914.
- (63) E.S., p. 858.
- (64) Cf. E.S., p. 854-858.
- (65) M.M., p. 315.
- (66) E.S., p. 859.
- (67) E.S., p. 852.
- (68) E.S., p. 859.
- (69) E.S., p. 868-869.
- (70) E.S., p. 869.
- (71) E.S., p. 847.
- (72) M.M., p. 309-310.

CAPITULO V: EXPERIENCIA Y TIEMPO

El tema del tiempo en Bergson es uno de los más conocidos y de los más divulgados. Con el cerraremos una de las grandes partes de nuestro trabajo dedicado a la experiencia interior. El descubrimiento más original es la afirmación del tiempo interior que Bergson identifica con la duración sobre lo que hemos hablado anteriormente.

"La realidad del tiempo es algo presente en la especialización y en la expresión, en el esfuerzo vital, como en la creación libre está implicada la realidad del tiempo, o más exactamente del tiempo como sola realidad, el ser como cambio puro".⁽¹⁾

La profundización en la idea de tiempo es lo que le llevó a Bergson a abandonar las teorías de Spencer, la debilidad de la filosofía evolucionista del autor de los Primeros principios radicaba en que le faltaba una auténtica idea del tiempo.⁽²⁾ "Nos ha sorprendido mucho, en efecto, ver cómo el tiempo real, que representa el primer papel en toda la filosofía de la evolución, escapa a las matemáticas. Su esencia consiste en sucederse de tal modo que ninguna de sus partes se encuentra ante nosotros cuando se presenta la otra. La superposición de una parte a otra, en vista de la medida, es, pues, imposible, inimaginable e inconcebible".⁽³⁾

1. Tiempo y espacio

Esta concepción falsa del tiempo en la medida en que se considera como tiempo único en una postura mecanicista, procede según Bergson, de una confusión del tiempo con el espacio. Bergson ha mostrado que es de la confusión del tiempo y del espacio de donde nacen el problema de la libertad y los ar-

gumentos de Zenón de Elea contra el movimiento, señala, en este curso nuevas dificultades estando su fuente en esta misma confusión, y muestra como se desvanecen, si se distingue cuidadosamente el tiempo y el espacio. Por otra parte, busca el origen mismo de esta confusión, y lo cree encontrar en los caracteres del pensamiento conceptual, orientado hacia la acción y hacia la vida social. ⁽⁴⁾

"La exterioridad recíproca es la condición constitutiva de la extensión espacial. Lo que caracteriza el concepto contrapuesto, el tiempo real es exactamente opuesta, la no exterioridad, el compenetrarse recíproco de un elemento con otro". ⁽⁵⁾

El tiempo implica el espacio. El tiempo tiene dos sentidos: el tiempo profundo, el tiempo real, la duración y el otro tiempo que en el fondo es el espacio.

Las características de este tiempo externo que se identifica con el espacio son la heterogeneidad, la yuxtaposición, la simultaneidad, la adición: "La heterogeneidad la da el espacio, las cosas son distintas al menos porque ocupan lugares diferentes. Si yo cuento cosas es necesario que sean yuxtapuestas una a otra, y ellas no pueden ser yuxtapuestas más que en este orden de coexistentes que es el espacio". ⁽⁶⁾

La adición no puede concebirse más que en el espacio, en la duración observamos ritmos y sucesiones. ⁽⁷⁾

En el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Bergson analiza fundamentalmente el tiempo interno entendido como duración psicológica, concibe la identificación posible del tiempo con el espacio como una ilusión rechazable, "el tiempo no pide ser visto sino vivido". ⁽⁸⁾ Para Mathieu,

uno de los comentaristas italianos de Bergson, el no concebir la posibilidad de un tiempo externo posible es una limitación que Bergson tratará de remediar en obras posteriores: "El inconveniente mayor del tiempo en el Ensayo, al cual es peremos que las obras sucesivas pongan remedio, era la falta de toda exterioridad recíproca y de toda relación con el principio de exterioridad, el espacio, lo que hacía la duración extraña al mundo vario y múltiple de las cosas y contra toda intención del autor de nuestra misma experiencia".⁽⁹⁾

Por un afán de defensa y caracterización del tiempo interno, de la duración, no se concibe como posible una relación entre este tiempo y el del universo: "El porvenir del universo material, aunque contemporáneo del porvenir de un ser consciente, no tiene ninguna analogía con él".⁽¹⁰⁾

Según Wahl, interpretando a Bergson, afirma que el concepto de tiempo, tal y como se emplea frecuentemente, es un concepto bastardo debido a la intrusión de la idea de espacio en el dominio de la conciencia pura.⁽¹¹⁾

En la relación del tiempo con el espacio se trataría de saber si es el espacio el que debe derivar del tiempo, o el tiempo del espacio. Los empiristas han ensayado a derivar el espacio del tiempo. Bergson muestra que es imposible.

Benrubi, uno de los comentaristas de Bergson, señala de un modo sintético las diferencias que existen en Bergson entre el tiempo y el espacio, que serían también las diferencias entre el tiempo interno y el tiempo externo.

2. Tiempo externo e interno

Es fundamental en Bergson la distinción entre tiempo externo y tiempo interno a la que se refiere frecuentemente. El

tiempo externo, como hemos visto tiene relación con el espacio, es homogéneo y medible, el tiempo interno es la duración. Normalmente la concepción que tenemos del tiempo es la primera: "Cuando nosotros hablamos de tiempo pensamos lo más a menudo en un medio homogéneo, donde nuestros hechos de conciencia se alinean, se yuxtaponen como en el espacio. Este tiempo, que es una falsa duración, es algo análogo a la intensidad. La multiplicidad numérica de los estados psíquicos es algo que falsifica estos estados". (12) El tiempo externo es un símbolo y un signo.

En el capítulo III de la obra Durée et simultanéité es analizada detalladamente la naturaleza del tiempo y todos los problemas que conciernen a este término. Vuelve a la distinción presente en otras obras entre tiempo real, interno y tiempo externo: "Duración real y tiempo espacializado no serían equivalentes y por consiguiente no habría para nosotros tiempo en general, no habría más que la duración de cada uno de nosotros". (13)

La diferencia entre tiempo externo e interno es la misma que existe entre tiempo y espacio.

El tiempo significa: duración real, multiplicidad cualitativa, heterogeneidad, sucesión, cualidad, cambio, interioridad, continuidad psíquica, es inextensivo, existe en él una penetración mutua, una espontaneidad y libertad, está enlazado con el concepto de evolución creadora, la conciencia y el espíritu. Los caracteres del espacio son caracteres contrarios. El espacio significa: extensión, número, homogeneidad, simultaneidad y yuxtaposición, cantidad, inmovilidad, exterioridad, discontinuidad, es extensivo, es impenetrable, tiene como características la necesidad y el automatismo y tiene que ver con la materia. (14) Según este es-

quema parece que se fomenta la interpretación dualista de la filosofía bergsoniana, creemos que aunque haya un dualismo presente en la filosofía de Bergson, sobre todo en sus primeras obras, vence uno de los polos de este dualismo por que Bergson a través de toda su obra destaca la importancia del tiempo por encima del espacio con todos los caracteres que lleva unidos, en último término, el espacio, la materia y todos los conceptos agrupados alrededor de ellos son una degeneración de los primeros o considerando la realidad como una gran línea pertenecen al polo de menor tensión, mientras que el tiempo y el espíritu representan el polo de mayor concentración.

Mourellos al caracterizar el concepto de temporalidad en Bergson, habla de temporalidad horizontal y vertical que se relacionan con el tiempo externo y el interno dadas las características que les atribuye: "Una temporalidad horizontal está religada a una causalidad mecánica, que nos coloca en un presente, en un pasado y en un porvenir de adaptación, en que los elementos se encadenan según un sistema de relaciones de causa a efecto forjado por la inteligencia. Es el tiempo de la realidad cotidiana, de la percepción ordinaria, del lenguaje, de la vida social y de la ciencia. Al lado de esta temporalidad existe otra religada a una causalidad orgánica, en virtud de la cual nuestra conciencia tiene la posibilidad de moverse verticalmente por relación al tiempo, de acceder a la espiritualidad del recuerdo, hacerla remontar hasta la superficie de lo real a fin de asociarlo a lo percibido. Es el movimiento de la conciencia que expresa la duración. Ella se presenta como una sucesión ininterrumpida de actos creadores, que emergen del fondo de esta espiritualidad representada por la memoria pura, espiritualidad que existe de alguna manera fuera del tiempo, de bajo del tiempo, en un tiempo hecho de eternidad: el tiempo del recuerdo. (15)

El verdadero tiempo es el tiempo interno que Bergson identifica con la duración: "Esta duración que la ciencia elimina, que es difícil de concebir y de expresar, se la siente y se la vive. ¿Y si buscásemos lo que ella es?. ¿Cómo aparecería a una conciencia que no quisiese más que verla sin medirla, que la aprehendiese sin detenerla, que se tomase, en fin, ella misma por objeto y que, espectadora y actora, espontánea y reflexiva, aproximase hasta hacerlas coincidir juntamente la atención que se fija y el tiempo que huye?". (16)

Como se ve por el texto anterior y por otros muchos, el tiempo interno, duración, es objeto de experiencia, no de medida.

El tiempo real, dice Bergson en una de sus conversaciones con Chevalier, (17) "es la duración experimentada por la conciencia, la duración percibida y perceptible".

3. Características del tiempo interno

Este tiempo-duración es cualidad: "Es necesario hacer para este conjunto tiempo-duración la operación que hemos hecho por la intensidad, hemos distinguido una intensidad-cualidad, que es real y una intensidad-cantidad que es producto de la intuición en el fondo ilegítima de la cantidad en la cualidad. El tiempo cualidad será la duración. El tiempo cantidad será el tiempo propiamente dicho". (18)

"Toda duración vivida posee una cierta cualidad específica, un valor determinado, un coeficiente afectivo que ella tiende de mi esfuerzo, atención o impaciencia, esta impaciencia o esfuerzo son cambios cualitativos, es decir, absolutos". (19)

El tiempo verdadero pone en juego la historia de la persona entera. Es de naturaleza categórica, mientras que el

tiempo del matemático no tiene más que existencia hipotética. El tiempo no es ni una dimensión ni un atributo entre otros del ser humano, es un cierto modo de ser. El ser no tiene otro modo de ser que devenir. (20)

En Pensamiento y movimiento afirma como la esencia del cambio, del devenir, donde mejor se pone de manifiesto es en el dominio de la vida interior que, según Bergson, es concebida de modo inadecuado por introducir la medida del tiempo entre los hechos psicológicos y hacer distinciones entre ellos y un supuesto yo invariable que los serviría de soporte: "Hay simplemente la melodía continua de nuestra vida interior, melodía que se prosigue y se proseguirá, indivisible, desde el comienzo hasta el fin de nuestra existencia consciente. Nuestra personalidad es esto mismo. Justamente esta continuidad indivisible de cambio constituye la duración verdadera... la duración real es lo que hemos llamado siempre el tiempo, pero el tiempo percibido como indivisible". (21)

El tiempo real como expresión de la duración es algo singular y nuevo. Haciendo una crítica del mecanicismo y de la interpretación que este sistema hace del principio de causalidad apoyándose en los principios de "es preciso lo mismo para obtener lo mismo" y de "todo está dado", Bergson afirma: "Por lo cual están de acuerdo en hacer tabla rasa del tiempo. La duración real muerde las cosas y deja en ellas la señal de sus dientes. Si todo está en el tiempo, todo cambia interiormente, y la misma realidad concreta no se repite jamás. La repetición no es pues posible más que en lo abstracto... Así concentrada en lo que se repite, únicamente preocupada de soldar lo mismo a lo mismo, la inteligencia se aparta de la visión del tiempo. Siente repugnancia por lo que fluye y solidifica todo lo que ella toca". (22)

Este tiempo es invención y pura novedad en la medida en que toda duración es creadora e irrepetible, y es una corriente constante: "El flujo del tiempo se convierte aquí en la realidad misma y lo que se estudia son las cosas que transcurren". (23)

4. Características del tiempo externo

La característica más propia del tiempo externo es la homogeneidad, que es según Bergson la que define al espacio, de ahí la identificación entre tiempo externo y espacio: "Se puede decir que lo homogéneo caracteriza preferentemente al espacio y que por consiguiente es el espacio el que está en el origen de este tiempo, o más exactamente de este falso tiempo con el que nosotros estamos ordinariamente en relación". (24)

El tiempo concebido bajo la forma de un medio indefinido y homogéneo no es más que el fantasma del espacio obsesionando la conciencia refleja.

En Materia y memoria, al analizar Bergson las características de la duración interior y la posibilidad de hablar de duraciones múltiples, de extender la idea de duración a la naturaleza, afirma expresamente: "No se trata de la nuestra, pero no es ya esta duración impersonal y homogénea, la misma para todo y para todos, la que transcurriría indiferente y vacía fuera de lo que dura. Este pretendido tiempo homogéneo, como hemos tratado de probar en otra ocasión es un ídolo del lenguaje, una ficción de la que fácilmente se encuentra en origen. En realidad no hay un ritmo único de la duración". (25)

Este tiempo homogéneo tiene una utilidad en la vida práctica, como todos los conceptos que hemos ido analizando y que

son producto de la inteligencia para facilitar la vida práctica y social. El tiempo sería un producto esquemático, medible en sí mismo pero que no identificaría con la duración general, ni sería una especie de resumen de las duraciones concretas, este tiempo es inmóvil y la duración no lo es.

"Vería que la hipótesis de este tiempo homogéneo está destinada simplemente a facilitar la comparación entre las diversas duraciones concretas, a permitirnos contar simultáneamente y medir un transcurso de duración con relación a otro".⁽²⁶⁾

Bergson inicia una crítica del tiempo homogéneo al analizar el concepto de número en el capítulo II del Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Theau en uno de los comentarios a este capítulo, afirma que en el pensamiento tradicional, según Bergson, el concepto de número forma el denominador común al tiempo y al espacio, si el tiempo es homogéneo es evidente que se podrán contar sus momentos. El número se aplica directamente a lo extenso, no se puede aplicar a la duración más que indirectamente, es decir, a condición de mirar esta última a través del espacio, o de representarsela simbólicamente por el espacio, la idea de tiempo homogéneo resulta de una amalgama confusa de dos multiplicidades de naturaleza diferente, la multiplicidad cualitativa y la multiplicidad numérica.⁽²⁷⁾

"La idea de número implica la intuición simple de una multiplicidad de partes o de unidades absolutamente semejantes las unas a las otras".⁽²⁸⁾

Se pone de manifiesto en alguno de los textos de este capítulo la afinidad del espacio y el número: "toda idea clara del número implica una visión en el espacio".⁽²⁹⁾

La homogeneidad es característica propia del espacio y del

tiempo externo y es ajena a la duración, dice Bergson que en el momento en que se introduce la menor homogeneidad en la duración se introduce subrepticamente el espacio.⁽³⁰⁾ Tiene relación con la medida del tiempo: "Es verdad que contamos los momentos sucesivos de la duración, y que por sus relaciones con el número, el tiempo se nos aparece primero como una magnitud mensurable completamente análoga al espacio".⁽³¹⁾

Cuando hablamos de tiempo pensamos en la medida de la duración y no en la duración misma, dice Bergson, "jamás la medida del tiempo se apoya sobre la duración en tanto que duración, se cuenta solamente un cierto número de extremos de intervalos o de momentos, es decir, en suma, de detenciones virtuales del tiempo".⁽³²⁾

En la medida en que el tiempo se expresa en minutos y segundos se está inmovilizando su trayectoria y se mide más que los hechos la línea inmóvil y externa descrita por los mismos. Este tiempo medido no es el tiempo real que escapa a las Matemáticas.

El tiempo externo y medible es el tiempo de la ciencia, el verdadero tiempo es invención o no es absolutamente nada. "La física no tiene en cuenta el tiempo invención sujeta como está al método cinematográfico. Se limita a contar las simultaneidades entre los hechos constitutivos de este tiempo y las posiciones del móvil T sobre su trayectoria. Separa estos hechos del todo que reviste en cada momento una nueva forma y que les comunica algo de su novedad. Los considera en estado abstracto, tal como serían fuera del todo vivo, es decir, en un tiempo desenvuelto en espacio... La física actual descansa en la sustitución del tiempo invención por el tiempo longitud".⁽³³⁾

En un comentario al La génesis de la idea de tiempo de Guyau, le critica entre otras cosas que atribuya al tiempo características que son propias del espacio: "Yuxtaposición e inmovilidad no pueden concebirse más que en el espacio. Una serie pensada es siempre más o menos en el espacio, en la pura duración, no hay de algún modo más que series vividas".⁽³⁴⁾ Da la razón a Fouillée que pone el análisis más lejos que Guyau cuando dice que "el tiempo es un dato de experiencia inmediata".⁽³⁵⁾

5. Simultaneidad y sucesión

Una de las características fundamentales del tiempo homogéneo es la simultaneidad sobre la que Bergson va a realizar análisis detallados que contrapondrá a la sucesión como característica propia de la duración o tiempo interno.

La simultaneidad es implicada por la homogeneidad, y los dos atributos unidos no son otra cosa que el espacio. En la medida en que hacemos medible el tiempo jugamos con el concepto de simultaneidad pero nos estamos refiriendo al tiempo externo o a la equiparación del tiempo con el espacio: "Afirmar que un suceso se producirá al cabo de un tiempo t , es simplemente expresar que hemos contado hasta aquí, un número t de simultaneidades de un cierto género. Entre las simultaneidades pasará todo lo que se quiera. El tiempo podría acelerarse enormemente e incluso infinitamente, nada habría cambiado para el matemático, para el físico, para el astrónomo".⁽³⁶⁾

Bergson distingue dos tipos de simultaneidades: la simultaneidad de flujo y la simultaneidad del instante. La primera es la idea que solemos hacernos de la simultaneidad y que tiene que ver con la percepción de dos acontecimientos al mismo tiempo: "la simultaneidad sería la posibili-

dad para dos o más acontecimientos de entrar en una percepción única e instantánea".⁽³⁷⁾ "Yo llamo simultáneas dos percepciones instantáneas que son captadas en un solo y mismo acto del espíritu, la atención puede hacerse una o dos a voluntad".⁽³⁸⁾ "Llamamos pues simultáneos dos flujos exteriores que ocupan la misma duración, porque tienen uno y otro en la duración un tercer término, el nuestro, esta duración no es más que la nuestra cuando nuestra conciencia no mira más que a nosotros, pero llega a ser igualmente la suya cuando nuestra atención abraza los tres flujos en un mismo acto indivisible".⁽³⁹⁾

Explica detalladamente la relación entre ambas y como la segunda es propia de la medida del tiempo y tiene que ver fundamentalmente con el tiempo externo y el espacio: "De la simultaneidad de dos flujos no pasaremos a la de dos instantes si permanecemos en la duración pura, pues toda duración es densa: el tiempo real no tiene instantes. Si nosotros formamos naturalmente la idea de instante y también la de instantes simultáneos es que hemos tomado el hábito de convertir el tiempo en espacio... El instante es en lo que terminaría una duración si ella se parara. Pero no se para".⁽⁴⁰⁾

Según Bergson, los problemas del movimiento que han tenido los filósofos a través de la historia se resolverían si se viera la relación del instante al tiempo espacializado y la del tiempo espacializado a la duración pura.⁽⁴¹⁾

Podemos afirmar que la sucesión tiene que ver con la duración y el tiempo interno, pero es una sucesión entendida como penetración y la imagen que mejor nos refleja el concepto que Bergson tiene de ella es la de melodía y ser viviente que el mismo utiliza: "Hay en efecto dos concepcio-

nes posibles de la duración: la una pura de toda mezcla, la otra en la que interviene subrepticamente la idea de espacio. La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de hacer una separación entre el estado presente y los estados anteriores... No hay necesidad de olvidar los estados anteriores, basta que al recordarse de ellos no los yuxtaponga al estado actual como un punto a otro punto, sino que los organice con él, como ocurre cuando recordamos fundidas, por decirlo así, en el todo las notas de una melodía. ¿No podría decirse que aunque estas notas se suceden, las percibimos sin embargo, las unas en las otras, y que su conjunto es comparable a un ser viviente, cuyas partes a pesar de ser distintas, se penetrasen por el efecto mismo de su solidaridad?". (42)

La idea de espacio puede ser introducida en la de sucesión pura y entonces no estamos hablando de la duración pura sino del espacio "yuxtaponemos nuestros estados de conciencia de manera que los percibamos simultáneamente no ya el uno en el otro, en suma proyectamos el tiempo en el espacio, expresamos la duración en extensión y la sucesión toma para nosotros la forma de una línea continua o de una cadena cuyas partes se tocan sin penetrarse". (43)

En Pensamiento y movimiento expresa la misma idea: "No niego que el tiempo implique la sucesión. Pero que la sucesión se presente primero a nuestra conciencia como la distinción de un "antes" y un "después" yuxtapuestos, es lo que yo no podría conceder". (44)

Cuando se habla de un orden de sucesión es porque antes ha habido distinción y situación de los términos en el espacio, entonces la sucesión se convierte en simultaneidad. (45)

El "antes" y el "después" son concebidos en el concepto de tiempo como sucesión lo que significa la presencia de una conciencia o de una memoria, según este concepto no podría hablarse de tiempo real refiriéndose al tiempo físico y externo, idea que le lleva a Bergson a criticar el concepto de tiempos múltiples de la teoría de la relatividad, como veremos más adelante, ya que con propiedad, para Bergson solo puede hablarse de duraciones múltiples, no de tiempos físicos múltiples. (46)

6. Conocimiento del tiempo

El conocimiento de la duración y del tiempo real no es un conocimiento científico, es rechazado por la ciencia en la medida en que este conocimiento pretende ser útil: "Que la estratagema por la cual la ciencia elimina el tiempo sea un artificio fecundo es evidente, pero más evidente aún que no es más que un artificio. La ciencia nos da del mundo una imagen puramente simbólica en la que el tiempo puede ser anulado, en la que el porvenir más lejano es ficticiamente contemporáneo al presente: un mundo sobre todo, en el que el tiempo no dura". (47)

La ciencia tiene como conocimiento fundamental lo instantáneo, es posible otro conocimiento del tiempo verdadero que es el que lleva a cabo la filosofía: "En tanto que la concepción antigua del conocimiento científico abocaba a hacer del tiempo una degradación, del cambio la disminución de una forma dada por toda la eternidad, por el contrario, siguiendo hasta el fin la concepción nueva, hubiésemos llegado a ver en el tiempo un aumento progresivo de lo absoluto y en la evolución de las cosas una invención continua de formas nuevas". (48)

Este conocimiento de la duración es un conocimiento experimental, o mejor dicho con palabras del propio Bergson, una vivencia: "No pensamos el tiempo real. Pero lo vivimos porque la vida desborda la inteligencia. El sentimiento que tenemos de nuestra evolución y de la evolución de todas las cosas en la pura duración está ahí, dibujando alrededor de la representación intelectual propiamente dicha una franja indecisa que va a perderse en la noche". (49)

Sin esta duración inmediatamente percibida, nosotros no tendríamos idea del tiempo: "Nuestra duración y una cierta participación sentida y vivida de nuestro entorno material que rodea a esta duración interior son hechos de experiencia". (50).

"La duración es esencialmente una continuación de lo que no es en lo que es. He aquí el tiempo real, quiero decir, percibido y vivido". (51)

La distinción entre lo experimental y lo hipotético es continua en el capítulo III de Durée et simultanéité y delimita lo que tiene que ser aceptado como cierto y lo que solo es algo posible: "Por el momento nosotros nos limitamos a trazar una línea de demarcación entre lo que es hipótesis, construcción metafísica y lo que es dato puro y simple de experiencia, pues queremos atenernos a la experiencia". (52)

Aplicado este criterio al concepto de tiempo, Bergson afirma que solamente la duración o el tiempo real es objeto de experiencia, mientras que la representación espacial del tiempo es una construcción del espíritu: "La duración real es comprobada, nosotros constatamos que el tiempo discurre ... un continuo fluyente del que nosotros sacamos a la vez términos y relaciones y que es sobre todo fluidez, he aquí el dato inmediato de la experiencia". (53)

7. Momentos del tiempo

Bergson se plantea detalladamente la importancia que tienen los momentos fundamentales del tiempo: pasado, presente y futuro. Existe una unión entre los tres si consideramos la realidad como duración y devenir, el hablar de tres momentos distintos sería hacer en ella cortes que contradecirían su propia esencia. Solo es posible hablar de diferencia entre ellos con propiedad en la medida en que tenemos en cuenta la medida del movimiento o la relación con la vida práctica y útil: "Si yo analizo el movimiento que me hace avanzar sobre la ruta del tiempo, yo encuentro unido en el presente mi conciencia y mi cuerpo, mi pasado disimulado por la acción y mi espera impaciente del porvenir, toda mi vida en una palabra".⁽⁵⁴⁾

"La ilusión fundamental, afirma Bergson, consiste en transferir a la duración misma, en la fase de su transcurso, la forma de los cortes instantáneos que practicamos en ella".⁽⁵⁵⁾

En la medida en que se confunden los planos de la vida práctica y de la duración, existe una confusión en los momentos del tiempo, de ahí que espontáneamente se le de realidad únicamente al presente y se considere al pasado y al porvenir como algo inexistente. Bergson pretende interpretarlos de modo distinto. El pasado es lo real porque es conserva en sí mismo y constituye la memoria y la duración, el presente es un corte necesario para la vida práctica y la acción, es un corte útil pero no refleja la verdadera realidad: "¿Pero como el pasado que por hipótesis ha dejado de ser, podría conservarse por sí mismo? ¿No se da ahí una verdadera contradicción?. Respondemos que la cuestión radica precisamente en saber si el pasado ha cesado de existir o simplemente ha cesado de ser útil. Definir arbitrariamente

el presente como lo que es, cuando el presente es simplemente lo que se hace". (56)

El presente desde el punto de vista de la duración no es real: "Nada es menos que el momento presente, si entendéis por ello este límite indivisible que separa el pasado del porvenir. Cuando pensamos este presente como debiendo ser no es todavía, y cuando le pensamos como existente es ya pasado. Y si por el contrario consideráis el presente concreto y realmente vivido por la conciencia, se puede decir que este presente consiste, en gran parte, en el pasado inmediato". (58) "No percibimos prácticamente más que el pasado, siendo el presente puro como el inaprensible progreso del pasado que avanza el porvenir". (59)

Por influjo de la vida práctica tendemos a interpretar el pasado y el presente en sentido completamente distinto al planteado anteriormente, pensamos que el presente es lo único existente, Bergson lo sigue desmintiendo en textos sucesivos: "Reflexionemos en este presente que sería el único existente. ¿Qué es justamente el presente?. Si se trata del instante actual, quiero decir, de un instante matemático que sería con respecto al tiempo lo que el punto matemático con relación a la línea, es claro que un instante parecido es una pura abstracción, una consideración del espíritu, no podría tener existencia real". (60)

Nuestro presente depende de la atención, tiene que ver con el interés por la vida, en la medida en que este interés o esta tensión cede existe una vuelta del pasado: "La distinción que hacemos entre nuestro presente y nuestro pasado, es pues, si no arbitraria, al menos relativa a la extensión del campo que puede abarcar nuestra atención a la vida". (61)

No existe frontera entre el pasado y el presente ni en la duración interna, ni en la interpretación del movimiento externo, si la realidad es cambio y el cambio es indivisible, el pasado forma cuerpo con el presente. ⁽⁶²⁾

La atención del presente está orientada en el sentido de la vida, es la actitud hacia el porvenir inmediato, es la acción inminente. El presente es sensorio-motor. ⁽⁶³⁾

El presente tiene una relación inmediata con la vida material y con el cuerpo como centro de ella: "Mi presente consiste en la conciencia que yo tengo de mi cuerpo. Extendido en el espacio, mi cuerpo experimenta sensaciones y al mismo tiempo ejecuta movimientos. Sensaciones y movimientos se localizan en puntos determinados de esta extensión, y no puede haber en un momento dado, más que un solo sistema de movimientos y sensaciones. Por ello mi presente me parece ser una cosa absolutamente determinada y que da un corte tajante sobre mi pasado... El momento presente está constituido por el corte casi instantáneo que practica nuestra percepción en la masa en vía de transcurso, y a este corte precisamente llamamos el mundo material". ⁽⁶⁴⁾

Si lo real es el pasado que se va acumulando y constituye nuestra experiencia y nuestra duración, según Bergson hay una identificación entre este tiempo interno, real y la memoria. La memoria no tiene necesidad de remontar el curso del tiempo puesto que el recuerdo no existe en un tiempo que se desarrolla sino en un tiempo continuamente presente. "A través de la memoria la conciencia tiene la capacidad de adherirse a este tiempo, de incorporarse en este pasado que es un presente virtual, de hacerlo actual". ⁽⁶⁵⁾

8. Tiempos múltiples

Uno de los puntos concretos a los que Bergson se refiere en su obra Durée et simultanéité es a la afirmación hecha por Einstein de la existencia real de tiempos múltiples, afirmación que Bergson critica pretendiendo con ella sacar de un modo más adecuado las consecuencias de la teoría de la relatividad. Su teoría consiste en el postulado de un tiempo único para la materia opuesto, sin embargo a una multiplicidad de duraciones en las conciencias: "Nosotros distinguimos duraciones en tensión más o menos alta características de diversos grados de conciencia que esca- lonarían el reino animal. Sin embargo no vemos ninguna ra- zón de extender al universo material esta hipótesis de una multiplicidad de duraciones". (66)

Estos tiempos múltiples o duraciones múltiples son psico- lógicos, afirma Bergson en conversación sobre este tema con Chevalier. (67)

No existe más que un tiempo único en el terreno físico: "nosotros optaremos en el estado actual de nuestros cono- cimientos por la hipótesis de un tiempo material y uno universal". (68) Desde el punto de vista físico no hay tiem- pos múltiples... No hay más que un tiempo único y univer- sal. "No hay más que un tiempo real: aquel que es percibi- do y vivido por el observador en el interior del propio sistema". (69)

En la interpretación que hace de la teoría de la relatividad afirmará que los tiempos múltiples de Einstein no son tiempos físicos sino referencia, por tanto vivencias dis- tintas de un mismo tiempo. (70)

NOTAS: PARTE III - CAPITULO V

- (1) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. PUF. Paris, 1954. p. 175.
- (2) P.M., p. 1254.
- (3) P.M., p. 1254.
- (4) Cf. Mélanges. PUF. Paris, 1972. p. 513.
- (5) MATHIEU, V., o.c., p. 48.
- (6) WAHL, J., Bergson. Les cours de Sorbonne, 1969, p. 3.
- (7) Cf. WAHL, J., o.c. p. 4.
- (8) D.I., p. 126.
- (9) MATHIEU, V., o.c., p. 187.
- (10) D.I., p. 127.
- (11) WAHL, J., o.c., p. 42.
- (12) WAHL, J., o.c., p. 25.
- (13) Mélanges. o.c., p. 107.
- (14) Cf. BENRUBI, J., Selección de textos de Bergson. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1951. p. 29.
- (15) MOURELOS, G., Bergson et les niveaux de réalité. P.U.F. Paris, 1964. p. 139.
- (16) P.M., p. 1255.
- (17) CHEVALIER, J., o.c., p. 81.
- (18) WAHL, J., Bergson. Les cours de Sorbonne, 1969. p. 28.
- (19) JANKELEVITCH, V., o.c. p. 51.
- (20) Cf. JANKELEVITCH, V., o.c., p. 52-59.
- (21) P.M., p. 1385.
- (22) E.C., p. 533-534.
- (23) E.C., p. 786.
- (24) WAHL, J., o.c., p. 42.
- (25) M.M., p. 342.
- (26) P.M., p. 1412.
- (27) Cf. THEAU, J., o.c., p. 76 ss.
- (28) D.I., p. 52.
- (29) D.I., p. 54.
- (30) D.I., p. 70.
- (31) D.I., p. 70.
- (32) P.M., p. 1254.
- (33) E.C., p. 784.
- (34) Mélanges. p. 355.
- (35) Mélanges. p. 356.
- (36) P.M., p. 1255.
- (37) Mélanges. Durée et simultanéité. p. 99.
- (38) " " " p. 155.
- (39) " " " p. 106.
- (40) " " " p. 106.
- (41) Cf. " " " p. 107.
- (42) D.I., p. 67, cf. P.M., p. 1384, D.S., p. 98, Mélanges, p. 354.
- (43) D.I., p. 68.
- (44) P.M., p. 1384.

- (45) Cf. D.I., p. 68-69.
- (46) Cf. D.S., p. 118.
- (47) MEYER, La pensée de Bergson. Bordás. Paris, 1964.
p. 23.
- (48) E.C., p. 786.
- (49) E.C., p. 534.
- (50) D.S., Mélanges. p. 99.
- (51) " " p. 102.
- (52) Mélanges. p. 115-116.
- (53) Durée et simultanéité. Mélanges. p. 116-117.
- (54) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c.,
p. 18.
- (55) M.M., p. 291.
- (56) M.M., p. 291.
- (58) M.M., p. 291.
- (59) M.M., p. 291.
- (60) P.M., p. 1385-1386.
- (61) P.M., p. 1386.
- (62) Cf. P.M., p. 1390-1391.
- (63) Cf. M.M., p. 381.
- (64) M.M., p. 281.
- (65) MOURELOS, G., o.c., p. 132.
- (66) D.S., p. 99-100.
- (67) CHEVALIER, J., o.c., p. 82.
- (68) D.S., p. 100.
- (69) HUSSON, L., o.c., p. 209.
- (70) Cf. cap. IV, D.S.

PARTE 4^a: LOS GRANDES TEMAS DE LA EXPERIENCIA EXTERIOR

Otro de los grandes ejes alrededor del cual pueden articularse muchos de los temas fundamentales de Bergson es el de la experiencia exterior.

Experiencia exterior es aquella que tenemos del mundo externo por contraposición a la experiencia interior que tiene como objeto fundamental la vida íntima y que es la experiencia privilegiada con relación a la cual debe medirse cualquier tipo de conocimiento que pretenda alcanzar la realidad tal como es.

Es la experiencia de la espacialidad, de la materia, de la totalidad externa en movimiento, es la aprehensión de la materia por el espíritu. El tema de la experiencia exterior como tal, como experiencia de la duración cósmica y del mundo externo en movimiento es estudiado expresamente por Bergson en "Durée et simultanéité" a lo que nos referiremos al tratar los temas concretos de esta experiencia exterior.

Los temas que se agrupan alrededor de la experiencia exterior son fundamentalmente: la duración cósmica interrelacionada con el devenir, la vida y el élan vital, la materia, el espacio y la percepción.

Si después de analizar según los textos de Bergson cada uno de estos temas podemos afirmar que la experiencia exterior y se aplica a todos los ámbitos de la realidad externa podremos afirmar que el tema de la experiencia en Bergson tiene un carácter total, global y coextensivo a lo real y por tanto refleja en él todo tipo de conocimiento verdadero.

CAPITULO I: EXPERIENCIA DURACION COSMICA Y DEVENIR.

Es uno de los puntos más complejos de la filosofía bergsoniana en los que es más difícil establecer un cierto orden lógico para una mayor comprensión de las ideas que Bergson defiende y de su valoración porque aparecen en su filosofía términos variados que dicen relación a este carácter dinámico de la realidad externa como son además de los citados en el epígrafe los de evolución creadora, élan vital, vida y movimiento. Trataremos de exponerlos con el mayor orden que nos sea posible y de destacar los matices fundamentales que respecto del tema de la experiencia supone cada uno de ellos.

1. Caracteres de la duración cósmica.

La duración cósmica es algo afirmado expresamente por Bergson y a la que nos hemos referido al tratar en la experiencia interior el tema de la duración, ampliaremos ahora algunas de las ideas afirmadas allí.

Bergson habla de duración cósmica a partir de "La evolución creadora". El paso de la vida interior y de la duración del yo a la duración exterior es impuesto por la propia experiencia: "El universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, más comprenderemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo".⁽¹⁾ Estos caracteres que Bergson apunta aquí como propios de toda duración, lo son, como hemos visto, propios de la duración interior pero son aplicables por trasposición al universo que nos rodea y fundamentalmente a la realidad vital. Un ser vivo no es un objeto, es un ser observable, es algo que dura como todo el universo: "¿Podría comprenderse de otro modo que atravesase fases bien reguladas que cambiase

de edad, en fin, que tuviese una historia?"⁽²⁾

Cada organismo pertenece a una especie y ésta es una realidad que se expresa en cada individuo y que a su vez es manifestación de una fuerza más total que sería aplicable a todo el universo y a la vida como tal: "La vida aparece como una corriente que va de un germen a otro por intermedio de un organismo desarrollado. Todo pasa como si el organismo mismo no fuese más que un brote que hace surgir el germen antiguo tratando de continuarse en un germen nuevo. Lo esencial es la continuidad del progreso que se prosigue indefinidamente, progreso invisible sobre el cual cada organismo visible cabalga durante el corto intervalo de tiempo que le es dado vivir".⁽³⁾

2. Paralelismo entre la duración interior y duración cósmica.

Se pone de manifiesto en otras características comunes de ambas y apuntada en "Durée et simultanéité" la relación entre duración y conciencia tanto que llega a hablar de una conciencia impersonal en relación con el universo y que le lleva a explicar después de una serie de razonamientos, la existencia de un tiempo único externo a la vez que la multiplicidad de duraciones como vimos al hablar de la teoría de la relatividad interpretada por él: "Nosotros extendemos esta duración al conjunto del mundo material porque no vemos ninguna razón para limitarla a lo que es inmediato a nuestro cuerpo: el universo nos parece que forma un todo.. Así nace la idea de una duración del universo, es decir de una conciencia impersonal que sería el trazo de unión entre todas las conciencias individuales como entre estas conciencias y el resto de la naturaleza".⁽⁴⁾

La duración interior y la duración cósmica tienen ritmos diferentes: "Bastará comparar nuestra duración con la duración de las cosas: dos ritmos diferentes calculados de tal manera que en el más corto intervalo de nuestro tiempo perceptible alcanzan trillones de oscilaciones o más generalmente de sucesos exteriores que se repiten, esta inmensa historia que necesitaríamos centenares de siglos para desenvolver, la aprehendemos en una síntesis indivisible".⁽⁵⁾

Esta duración cósmica supone grados de tensión y de dirección diferentes, el máximo grado de tensión es el élan vital y el mínimo es la materia de la que Bergson dice que es una duración desparramada: "Es verdad que en el universo mismo debemos distinguir, como diremos más adelante dos movimientos opuestos: el uno de "descenso" el otro de "subida".⁽⁶⁾

Del mismo modo que la duración interna es algo dinámico, heterogeneo, la duración cósmica se refiere a una realidad no estática, evolutiva y en movimiento en el sentido más profundo de la palabra a una realidad que en palabras del propio Bergson es devenir.

3. Devenir: caracter dinámico de la realidad.

El devenir es la realidad haciéndose, durando, toma modelo como hemos dicho de la duración de la conciencia, es como una bola de nieve que crece continuamente. "Lo que Bergson persigue es la eliminación de cualquier insinuación de lo estática dentro del esencial dinamismo de la realidad creadora porque cualquier estatismo desmentiría esa primera intuición de la tensión de la duración que permanece ferozmente irreductible".⁽¹⁷⁾

Este caracter dinámico de la realidad es afirmado de modo

lapidario por Bergson en este texto: "Nos es dada una continuidad móvil, en el que todo cambia y permanece a la vez".⁽⁸⁾ El mundo es devenir y ésta es la categoría realmente inteligible, el ser no es sino un corto en la realidad dinámica.

"La filosofía de Bergson es la intuición primeramente incierta y luego esforzadamente elaborada, de que el ser que nos es dado en la experiencia cuando nos volvemos inmediata y directamente sobre ella es un ser del cual no puede enunciarse propiamente que sea sino que deviene...Es la tensión de la duración".⁽⁹⁾

Al considerar la realidad en su conjunto no podemos hablar de cosas y objetos hablando con propiedad sino de una realidad que deviene: "Cosas y estados no son más que consideraciones de nuestro espíritu sobre el devenir. No hay cosas, no hay más que acciones".⁽¹⁰⁾

Del mismo modo que nuestros estados de conciencia se encadenan según un devenir interrumpido, el devenir es la esencia del mundo. Este devenir es captado por la experiencia y no por un conocimiento científico: "La imagen que la ciencia nos da del mundo es una imagen puramente simbólica que deja escapar un hecho de experiencia, la historia del mundo no es dada de un golpe porque el mundo es devenir".⁽¹¹⁾

Bergson afirma el devenir sin paliativos, porque piensa que tenemos de él una experiencia radical, no es un ser que deviene sino que el devenir es la única realidad: "En la filosofía bergsoniana este devenir es considerado como algo más que como el despliegue de una realidad a la cual se le otorgan los caracteres formales del devenir, pero que en último término no es sino un ser que de alguna manera deviene",⁽¹²⁾ es lo único inteligible y solo a partir de él

puede adquirir el ser algún sentido.

Este devenir como única realidad supone una evolución continua, las fases se compenetran, en nosotros y en las cosas, la realidad es la movilidad misma. Supone también una indeterminación y una novedad radical. De aquí la imprevisibilidad del desarrollo que sin que sea arbitraria es realmente absoluta.

NOTAS: PARTE IV - CAPITULO I

- (1) E.C., p. 503.
- (2) E.C., p. 507.
- (3) E.C., p. 517.
- (4) Durée et simultanéité. Mélanges. p. 98-99.
- (5) P.M., p. 1311.
- (6) E.C., p. 503.
- (7) FERRATER MORA, J., Introducción a Las dos fuentes de la Moral y la Religión. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1946. p. 37.
- (8) M.M., p. 333.
- (9) FERRATER MORA, J., Introducción a Las dos fuentes de la Moral y la Religión. o.c., p. 40.
- (10) E.C., p. 705.
- (11) MEYER, F., La pensée de Bergson. o.c., p. 57.
- (12) FERRATER MORA, J., o.c., p. 34.

CAPITULO II: EXPERIENCIA Y EVOLUCION CREADORA, ELAN VITAL,
VIDA Y MOVIMIENTO.

1. Evolución creadora como continuidad dinámica.

El concepto de devenir en Bergson está relacionado con el de evolución creadora, título dado por Bergson al libro que trata expresamente de la duración cósmica..

Los caracteres fundamentales de esta evolución, según Bergson, son la continuidad dinámica de progreso cualitativo' "Esencialmente una duración una duración, un ritmo irrevers^{ible}, un trabajo de maduración interior, es un esfuerzo de invención perpetua, generación de novedad incesante, capaz de desafiar toda previsión así como toda repetición".⁽¹⁾

No puede darse la evolución separada del concepto de creación entendida como esfuerzo continuado de invención: "La creación no es un acto instantáneo en el origen de los tiempos sino en esfuerzo continuado de invención que sigue en lo profundo de los seres".⁽²⁾ "La realidad es un crecimiento perpetuo, una creación que se prosigue sin fin".⁽³⁾ La idea de que todo es dado de una vez para siempre no es real porque según afirma Bergson la creación es algo continuo: "Todo es oscuro en la idea de creación si se piensa en cosas que serían creadas y en una cosa que crea"⁽⁴⁾ pero no es así en realidad puesto que podemos afirmar que existiría un centro del que saldrían los mundos como de un inmenso ramillete suponiendo sin embargo que no considero este centro como una cosa, sino como una continuidad en incesante surgimiento".⁽⁵⁾

La creación es un progreso continuo, esto es manifiesto en nuestra conciencia y en el universo material en la medida

de su progreso en algo que cada uno de nosotros constata cuando contempla su misma acción".⁽⁶⁾

En el universo hay creación continua de imprevisibilidad. Bergson explica a Chevalier el origen en él de la idea de creación y afirma que la descubrió a la vez que la noción del tiempo: "Para mí la creación es la aparición de algo nuevo e imprevisible".⁽⁷⁾

Al empezar Lo posible y lo real expresa detalladamente esta misma idea, que le va a llevar a afirmar en muchas ocasiones que desde lo real hay que entender el concepto de posible y de nada, no al contrario. La realidad no está prefijada en un posible que luego se actualizaría, lo real es lo que explica lo posible como una marcha hacia atrás.

La evolución es siempre innovación, no es un transformismo, porque no pueden darse separadas la evolución de la creación'

"Querría volver sobre el tema del que ya he hablado: la creación continua de imprevisible novedad que semeja proseguirse en el universo. Por mi parte creo experimentarla en cada instante. Por más que me represente el detalle de lo que va a suceder, ¡cuán podre, abstracta y esquemática resulta mi representación en comparación con el hecho que se produce!. La realización trae consigo una imprevisible nada que lo cambia todo".⁽⁸⁾

El concepto de novedad inherente al de creación se da en vida interior y con un paralelismo que Bergson repite frecuentemente a la realidad de los seres vivos: "Tengo la misma impresión de novedad ante el desenvolvimiento de mi vida interior. La experimento más viva que nunca, ante la acción querida por mí y de la que soy dueño".⁽⁹⁾ "El ser

vivo dura esencialmente, dura justamente porque elabora sin cesar lo nuevo y porque no hay elaboración sin búsqueda, ni búsqueda sin tanteamiento". (10)

Los grandes problemas metafísicos se han planteado inadecuadamente, afirma Bergson, porque ha existido una sustitución del concepto de creación por el de fabricación: "La realidad es crecimiento global e indiviso, invención gradual, duración, como un balón elástico que se dilata poco a poco, tomando en todo instante formas inesperadas". (11)

Según estas características de imprevisibilidad y novedad no podemos hablar de lo posible como algo anterior a lo real o como un programa a desarrollar: "La evolución se vuelve cosa muy distinta a la realización de un programa, las puertas del porvenir se abren de par en par un campo ilimitado se ofrece a la libertad". (12)

La filosofía no ha admitido nunca esta creación continua de imprevisible novedad, al aceptarla, afirma Bergson, percibiremos la novedad sin cesar renaciente, la movable originalidad de las cosas y nos sentiremos más alegres y más fuertes. (13)

La evolución procede por saltos y la complementaridad es la clave de toda evolución viviente, no es otra cosa que el paso continuo de lo uno a lo múltiple, el expansionamiento progresivo de una identidad que muere en pluralidad. (14)

La evolución es una síntesis entre unidad y pluralismo: "Al mismo tiempo que la unidad estalla en tendencias particulares, ellas se reabsorben a su vez en un movimiento inverso y proporcional, la pluralidad cicatriza a medida que se disloca la unidad. La conciencia nos ofrece así en

todos los momentos de su devenir el espectáculo de una identidad rica y variada o como dice Schopenhauer de una concordia-discorde, en la cual ni lo uno, ni lo múltiple abstraídos pueden prevalecer en una superioridad definitiva". (15)

Para comprender el verdadero sentido de la evolución es necesario que la teoría del conocimiento y la vida se reunan para poder seguir a la realidad en su generación y crecimiento. Existe un principio interno de desenvolvimiento, que explica la evolución como un proceso evolutivo a partir de una actividad interna. (16)

La evolución del reino animal se ha realizado por dos caminos divergentes, uno de los cuales conduce al instinto y otro a la inteligencia. En ambos caminos existe una relación con la conciencia: "La evolución de la vida, desde sus orígenes hasta el hombre, evoca ante nuestros ojos la imagen de una corriente de conciencia que se introdujese en la materia como para abrir en ella un paso subterráneo, que hiciese tentativas a derecha e izquierda, que avanzase más o menos, que viniese la mayor parte de las veces a romperse contra la roca y que, sin embargo, en una dirección al menos, consiguiese agujerarla y reaparecer a la luz. Esta dirección es la línea de evolución que lleva hasta el hombre". (17)

La relación de la evolución con la conciencia es tan estrecha que existe un paralelismo entre los estados del mundo material y la historia de nuestra conciencia. El universo "si pudiesemos abrazarlo en su conjunto inorgánico, pero entretejido de seres organizados, lo veríamos tomar sin cesar formas tan nuevas, tan imprevisibles, tan originales como nuestros estados de conciencia". (18)

2. Elan vital: impluso original de la vida.

Antes de explicar su teoría del élan vital y su modo de entender la evolución realiza una crítica de las principales formas de evolucionismo. (19)

Para una verdadera interpretación del universo y de la evolución creadora que lo explica hay que superar el mecanicismo como explicación de la realidad. La interpretación mecanicista va unida al concepto de fabricación, mientras que el concepto dinámico de causalidad orgánica va unida al de creación, afirma Mourellos interpretando a Bergson. (20)

"La causalidad y la finalidad mecánica derivan directamente de la aplicación de la inteligencia a la realidad y la causalidad y la finalidad orgánicas, nos revelan el proceso profundo siguiendo el cual la vida evoluciona creando diferentes especies". (21)

"Bergson afirma que nosotros hemos de elegir entre dos nociones que están en la base, mecanicismo y dinamismo, es decir las dos nociones de inercia y de espontaneidad. Para el mecanicista la noción de inercia es más simple, pero esto no es más que una apariencia, después en Bergson la noción más simple es la de espontaneidad. La noción de inercia hay que defenderla por la espontaneidad". (22)

Uno de los conceptos más originales de Bergson para explicar la duración cósmica y la evolución creadora es el de élan vital.

Este impulso vital tiene un lugar importante en la concepción de la duración, es la causa profunda de las variaciones, implica iniciativa y selección, no es fatal, es el principio de vida en el plano biológico y psicológico.

En el "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia" Bergson analiza detalladamente el concepto de causalidad distinguiendo entre un concepto de causalidad necesaria, representada por Descartes, Spinoza y una noción de causalidad que quedaría mejor expresado por el "sentimiento de esfuerzo" que es el adecuado al élan vital.

No obstante hay que diferenciar entre el concepto generalizado de causa y el de élan vital. "Lo que diferencia el impulso de la causa del impulso del "élan" es que en el primer caso el principio motor queda distinto del movimiento que imprime, mientras que en el segundo la fuerza productiva coincide con el acto mismo de la producción".⁽²³⁾

El élan vital como impulso estaría en la línea de la causalidad orgánica contrapuesta a la causa mecánica. La causalidad orgánica sitúa a la conciencia en un desplazamiento vertical de un plano a otro y la causalidad mecánica la conduce a desarrollarse en un plano horizontal hacia el interior de cada nivel de realidad. Esta está en el plano de la sucesión, aquella en el plano de la memoria.

Ambas coexisten sin confundirse, expresan cada una un nivel distinto de realidad, la causalidad orgánica penetra hasta la profundidad de lo real en su simplicidad, funciona por actos simples, mientras que la causalidad mecánica procede por operaciones complicadas: "Es general cuando un mismo objeto aparece de un lado como simple y de otro como indefinidamente compuesto, los dos aspectos están lejos de tener la misma importancia, o mejor, el mismo grado de realidad. La simplicidad pertenece entonces al objeto mismo, y la complicación infinita se debe a las vistas parciales que tenemos del objeto dando vueltas alrededor de él, a los símbolos yuxtapuestos por medio de

los cuales nuestros sentidos o nuestra inteligencia nos lo representan, más generalmente a los elementos de orden diferente con los cuales tratamos de imitarlo artificialmente, pero con los cuales también permanece inconmensurable al ser de distinta naturaleza que ellos". (24)

Existe una producción inmanente de lo vital, la imagen que lo expresa más adecuadamente es la de explosión. Al comienzo del capítulo II de La evolución creadora Bergson afirma que en el caso de la vida "Tenemos que habernos con una granada que ha estallado inmediatamente en fragmentos, los cuales se han dividido a su vez en nuevas granadas destinadas a estallar y así sucesivamente". (25) La fragmentación de la granada se explica por la fuerza explosiva de la pólvora que encierra y por la resistencia que le opone la materia bruta. Esto mismo ocurre con la fragmentación de la vida en individuos y especies. Reside en dos tipos de causas la resistencia que la vida experimenta por parte de la materia y "la fuerza explosiva, debida a un equilibrio inestable de tendencias, que la vida lleva en sí". (26)

El élan vital es el impulso original de la vida: "Existe un impulso original de la vida que pasa de una generación de gérmenes a la generación siguiente por intermedio de los organismos desarrollados que forman el lazo de unión entre los gérmenes. Este impulso al conservarse en las líneas de evolución entre las que se divide es la causa profunda de las variaciones, al menos de las que se transmiten regularmente y se adicionan y crean especies nuevas". (27) "Todos nuestros análisis nos muestran un esfuerzo en la vida para remontar la pendiente que desciende la materia... La evolución de la vida continúa un impulso inicial, este impulso que ha determinado el desarrollo de

la función clorofílica en la planta y del sistema sensoriormente en el animal, lleva a la vida a actos cada vez más eficaces para la fabricación y empleo de explosivos cada vez más poderosos". (28)

Este impulso lleva una dirección contraria a la de la materia, trata de remontar el obstáculo que le supone: "Se ve un proceso inverso a la materialidad, creadora de materia por su sola interrupción. Ciertamente la vida que evoluciona en la superficie del planeta está ligada a la materia. Si fuera pura conciencia o supraconciencia sería pura actividad creadora. De hecho se encuentra fuertemente unida a un organismo que la somete a las leyes generales de la materia inerte. Pero todo pasa como si hiciese lo posible por liberarse de esas leyes...Incapaz de detener la marcha de los cambios materiales, alcanza sin embargo a retardarla". (29)

En "Las dos fuentes de la moral y la religión" Bergson realiza una interpretación del impulso vital como causa fundamental de la evolución y de las direcciones que toma la vida en las distintas especies e individuos: "nos sujetamos a la experiencia y decimos que no es la acción mecánica de causas exteriores sino un empuje interno, que pasa de germen en germen a través de los individuos, lo que lleva la vida, en una dirección dada, a una complicación cada vez mayor". (30)

Para analizar la realidad de la vida y de la evolución creadora Bergson considera necesario utilizar la imagen del élan vital (31) se pregunta porque hay una multiplicidad de cosas, porque el élan si es único, no sería imprimido más que en un cuerpo único que debe evolucionar indefinidamente: "Se plantea esta cuestión, sin duda, cuando

se compara la vida a un impulso, y es preciso compararla a un impulso, porque no hay ninguna imagen, de las tomadas del mundo físico, que puede darnos su idea con más aproximación. Pero no se trata más que de una imagen, la vida es en realidad de orden psicológico, y la esencia de lo psíquico consiste en envolver una pluralidad confusa de términos que se penetran mutuamente". (32)

a) Unidad del impulso multiplicidad de direcciones.

Lo fundamental es la unidad del impulso que aparece a través de multiplicidad de direcciones y tendencias: "Esta unidad del impulso que atravesando las generaciones, enlaza los individuos a los individuos, las especies a las especies y hace de la serie entera de los seres vivos una única inmensa ola que corre sobre la materia". (33) Este élan es primitivamente único, indiviso, se desparrama a través de la multitud de formas animales tiende hacia direcciones esenciales: "Si se admite que este élan vital es en su esencia una actividad libre, superior al determinismo mecánico se comprenderá que buscando realizarse a través de todas las formas que no le realizan más que imperfectamente, el élan vital tiende a asegurar la más grande independencia posible por relación al medio exterior". (34)

Lo fundamental son las características del élan vital y su unidad frente a las direcciones divergentes que se originan a partir de él: "la vida desde sus orígenes es la continuación de un solo y mismo impulso que se ha repartido entre líneas de evolución divergentes". (35) El movimiento general de la vida crea sobre líneas divergentes formas siempre nuevas.

La multiplicidad de manifestaciones de la vida exigen una unidad de impulso en el cual encuentren su fuente: El élan es una multiplicidad de direcciones aún virtuales, de tendencias no realizadas aún...No encamina a lo largo de un camino único...sino en razón misma de su naturaleza, en razón de esta multiplicidad de direcciones que es esencial a su indeterminación se lanza según caminos distintos". (36)

Esta variedad de direcciones no son algo posible antes de realizarse como si fuera un plan que estuviera prefijado de antemano, en potencia y que solo fuera necesario actualizar, son realidades y tratando de dar explicación de ellas es como Bergson, hacia atrás, trata de explicarlas por un élan originario: "Si la unidad de la vida está toda entera en el impulso que la empuja en la ruta del tiempo, la armonía no se encuentra hacia adelante sino hacia atrás. La unidad proviene de una vis a tergo, es dada al principio como un impulso, pero no se presenta al fin como un atractivo. El impulso se divide cada vez más al comunicarse. La vida a medida de su progreso se dispersa en manifestaciones". (37) La divergencia es cada vez mayor según se progresa en la evolución.

Si se desarrollan varias direcciones y otras llegan a un callejón sin salida en el élan vital estaban estos caracteres en estado de implicación recíproca. La realidad de la evolución a partir de este impulso no es algo lineal, ni premeditado sino imprevisible y por saltos: "la imprevisibilidad de las formas que la vida crea completamente por saltos discontinuos a lo largo de su evolución...considerada así la evolución aparece como realizándose por saltos bruscos y la variación, constitutiva de la especie nueva, como hecha de diferencias múltiples, complementarias entre sí, que surgieren globalmente en el organismo salido del germen". (38)

Al término del primer capítulo de La evolución creadora el élan vital es un principio organizador: La marcha de la evolución "se efectúa en virtud del impulso original de la vida y está implicada en este movimiento mismo por la cual se la encuentra en líneas de evolución independientes. Si ahora se nos preguntase por qué y cómo está implicada, responderíamos que la vida es, ante todo, una tendencia a actuar sobre la materia bruta. El sentido de esta acción no está sin duda predeterminado, de ahí la imprevisible variedad de las formas que la vida, al evolucionar, siembra en su camino". (39)

La evolución de la vida evoca la imagen de una corriente de conciencia El élan vital es conciencia. Este impulso vital es de la misma naturaleza que nuestra vida psicológica interior: "Aparece la conciencia como principio motor de la evolución, entre los seres conscientes mismos el hombre viene a ocupar un lugar privilegiado". (40) La vida en el élan es la absoluta conciencia de la vida, todo ocurre afirma Bergson como si una gran corriente de conciencia hubiese atravesado la materia. (41) "Como si al apoderarse de la materia, la inteligencia tuviese como principal objeto dejar pasar algo que la materia detiene". (42)

Este impulso vital abre caminos de actividad libre e indeterminación. "El impulso de la vida de que hablamos consiste en suma, en una exigencia de creación. No puede crear en absoluto, porque encuentra ante él la materia, es decir, el movimiento inverso al suyo. Pero se apodera de esta materia, que es la necesidad misma, tiende a introducir en ella la mayor suma posible de indeterminación y de libertad". (43)

La materia opone resistencia a esta actividad, porque apa-

rece como el polo opuesto de este impulso vital: "Si consi
deramos bajo este sesgo la vida a su entrada en el mundo,
la vemos traer consigo algo que da un corte profundo sobre
la materia bruta. El mundo abandonado a sí mismo obedece
a leyes fatales. En condiciones determinadas, la materia
se conduce de una manera determinada y nada de lo que ella
hace resulta imprevisible... La materia es inercia, geome-
tría, necesidad. Pero con la vida aparece el movimiento im
previsible y libre". (44)

La materia es atravesada por el impulso de vida y hace po-
sible el progreso de la evolución: "la vida entera, animal
y vegetal en lo que tiene de esencial se aparece como un
esfuerzo para acumular energía y para lanzarla enseguida
por canales flexibles, deformable, en el extremo de los
cuales cumplirá trabajos infinitamente variados. He aquí
lo que el impulso vital, atravesando la materia querría
obtener de una vez". (45)

El élan vital es el principio de un desarrollo evolutivo,
es exigencia de creación, sus caracteres son los adecuados
a la vida y al orden vital, posee caracteres de natuzaleza
psicológica tales como: la movilidad, la libertad y la in-
vención: "No hay más que un movimiento engendrado por la
libertad, movimiento esencialmente creador de formas-pen-
sadas que se degradan en materia. Este movimiento es a
partir del élan-vital, es el de la evolución, no hay otro". (46)
"La evolución no dibuja una ruta única sino que se compro-
mete en varias direcciones sin mirar a fin alguno, inven-
tando en fin de continuo hasta en sus adaptaciones". (47)

La puesta en marcha de esta creación continuada a partir
del élan es como un obús que ha estallado inmediatamente
en fragmentos, los cuales siendo ellos mismos especies de

obuses, han estallado también en fragmentos destinados a estallar a su vez y así sucesivamente durante mucho tiempo.

El élan vital es acción en la medida en que trata de remover los obstáculos que le presenta la materia: "En el comienzo era la acción, el élan vital es acción, acción sobre la materia, suprimiendo la materia se suprimiría la acción, se suprimiría el élan vital".⁽⁴⁸⁾

La existencia de este impulso y de la unidad de la vida a lo largo de la evolución se pone de manifiesto por la existencia real de las especies yendo de las formas más simples a las más complejas.

El conocimiento del élan vital es un conocimiento por experiencia. "No percibimos más que lo que está cercano a nosotros, los movimientos dispersos de los trozos pulverizados. Partiendo de ellos hemos de remontarnos gradualmente hasta el movimiento original".⁽⁴⁹⁾

La ciencia y la biología confirman por experiencia la necesidad de explicar la vida por un principio vital". "Si nos atenemos a la experiencia diremos, y así lo reconoce más de un biólogo, que la ciencia está más lejos que nunca de una explicación fisico-química de la vida. Esto es lo que ante todo haríamos constar, cuando hablabamos de un ímpetu vital".⁽⁵⁰⁾

b) Superación, mecanicismo y pluralismo.

Los planteamientos que Bergson realiza sobre la evolución y el impulso vital descartan dos de las interpretaciones tradicionales acerca del universo: el mecanicismo y el finalismo.

En el capítulo I de la Evolución creadora Bergson realiza una crítica y un análisis de ambos sistemas. Excluye el mecanicismo y se pronuncia por el transformismo y por un finalismo modificado. La razón de este planteamiento no es una nueva teoría o construcción de la inteligencia, sino una fidelidad a la experiencia. La realidad evolución a nuestros ojos y esta evolución es creadora: "La vida nos ofrece un campo de estudio empírico en lo que se ve la obra de la duración real, no solamente dentro de la conciencia humana sino en los flancos de la naturaleza". (51)

Una de las razones fundamentales por las que hay que rechazar el mecanicismo y dinamismo es porque "en ellos todo es dado" al principio o al fin cuando la evolución no es nada sino que es por el contrario "lo que se da". (52)

En "Las dos fuentes de la moral y la religión" existe una reinterpretación de estas mismas doctrinas: "Tanto si nos situamos en la doctrina del puro mecanicismo, como en la de la finalidad pura, es ambas cosas las creaciones de la vida están predeterminadas, y el porvenir se puede deducir del presente por un cálculo, o dibujarse en él bajo forma de idea, siendo por consiguiente inoperante el tiempo. La experiencia pura no sugiere nada semejante. Ni impulsión ni atracción parece decir. Pero un impetu...puede sugerir esta duración real, eficaz, que es el atributo esencial de la vida. Tales eran las ideas que encerrábamos en la imagen de "impetu vida". (53)

La aceptación del mecanicismo supondría la negación de la duración respecto al mundo exterior. La crítica del mecanicismo es una crítica de la metafísica clásica. El concepto filosófico de instantaneidad funda la categoría de repetición y de identidad que es el fundamento del mecanicismo

en las ciencias: "El mecanicismo no mira de la realidad más que el aspecto de semejanza y repetición. Está pues dominado por la ley de que no hay en la naturaleza otra cosa que lo mismo reproduciendo lo mismo". (54)

La semejanza y repetición van unidos al concepto de fabricación lo que excluye como vimos la creación y la imprevisibilidad, es un planteamiento geométrico de la naturaleza opuesto al planteamiento vital: "Cuando más se desprende la geometría que contiene, menos puede admitir que algo se crea, como no se trata de la forma. Mientras somos geómetras rechazamos, pues lo imprevisible. Y todo fabricación, por rudimentaria que sea, descansa en similitudes y repeticiones, como la geometría natural que le sirve de punto de apoyo. Tranaja sobre modelos que se propone reproducir. Y cuando inventa, procede o se imagina proceder por un arreglo nuevo de elementos conocidos". (55)

La explicación mecanicista va unida a un planteamiento del tiempo externo y homogéneo y por tanto contrario al tiempo duración: "El mecanicismo radical implica una metafísica en la que la totalidad de lo real es poseída en bloque, en la eternidad y en la que la duración aparente de las cosas expresa simplemente la debilidad de un espíritu que no puede conocerlo todo a la vez. Pero la duración es para conciencia cosa muy distinta, es decir para lo que hay de más indiscutible en nuestra experiencia. Percibimos la duración como una corriente que no sabemos remontar". (56)

Apelando a la experiencia Bergson rechaza este mecanicismo radical. "En vano se hace brillar ante nuestros ojos la perspectiva de una matemática universal, no podemos sacrificar la experiencia a las exigencias de un sistema. Por lo cual rechazamos el mecanicismo radical". (57)

La aceptación del finalismo supondría la negación de la creación porque la evolución sería la realización de un programa ya dado: "El finalismo implica que las cosas y los seres no hacen más que realizar un programa ya trazado. Pero si no hay nada de imprevisión, ni invención, ni creación en el universo, el tiempo se convierte en algo inútil. Como en la hipótesis mecanicista se supone también aquí que todo está dado. El finalismo así entendido no es más que un mecanicismo al revés". (58)

Mecanicismo y finalismo se inspiran en el mismo postulado "con la sola diferencia de que, en la carrera de nuestras inteligencias finitas a lo largo de la sucesión completamente aparente de las cosas, pone delante de nosotros la luz con la que pretende guiarnos en lugar de colocarla detrás. La atracción del futuro sustituye al impulso del pasado". (59)

El error del mecanicismo y del finalismo radical es el llevar demasiado lejos la aplicación de determinados conceptos de nuestra inteligencia normalmente pensamos para la acción y estamos acostumbrados a unir las mismas causas a los mismos efectos así como a proponernos un fin en función de acción que queremos realizar: "La inteligencia humana en tanto que habituada a las exigencias de la acción humana es una inteligencia que procede a la vez por intención y por cálculo". (60)

Ambos rechazan ver en el curso de la vida una imprevisible creación de formas: "La causalidad furtiva de los finalistas así como la causalidad declarada de los mecanicistas desprecia el avance, la significación del desenvolvimiento". (61)

La interpretación bergsoniana está más cerca del finalismo. La vida en si misma es más bien finalidad, no en el sentido de realización de un plan o programa, como hemos visto, sino en el de un esfuerzo incesantemente renovado de crecimiento y liberación.⁽⁶²⁾ "El finalismo no es como el mecanicismo una doctrina de líneas cerradas...la doctrina de las causas finales jamás será refutada definitivamente...La tesis que exponremos en este libro participará del finalismo en cierta medida".⁽⁶³⁾ Clásicamente se ha afirmado la existencia de una finalidad interna a cada ser vivo y se ha rechazado la de una finalidad externa según la cual los seres vivos estarían coordinados unos con otros.

Bergson defiende la existencia de esta finalidad externa lo que significa la aceptación de una evolución total para el universo y una relación y evolución progresiva entre los seres vivos, la finalidad lo es de la vida entera, el impulso vital es algo con lo que nos referimos expresamente a este carácter de la vida aunque difícilmente podemos definir lo que es.⁽⁶⁴⁾

Esta superación del mecanismo y finalismo es una filosofía de la vida que Bergson defiende. "Tal es la filosofía de la vida a la que nos encaminamos".⁽⁶⁵⁾

Este vitalismo está presente en todo su planteamiento, es él tiene en cuenta el vitalismo científico de Driesch.

3. Experiencia y vida.

El concepto de vida en Bergson tiene relación con los de devenir, evolución creadora y élan vital que hemos analizado anteriormente y con el concepto de movimiento que veremos a continuación.

Resulta muy difícil una separación entre todos estos términos porque se interrelacionan y no mantienen límites claros en la filosofía de Bergson, únicamente podemos acercarnos a ellos tratando de poner de manifiesto los matrices que añade cada uno, sabiendo que del conjunto y de la interrelación de todos sacaremos una idea aproximada de lo que significa el vitalismo en Bergson como uno de los temas centrales de la experiencia exterior.

La vida es continuidad y progreso que se persigue sin cesar. La vida es una marcha continua. "El progreso de la vida es invisible sobre el que cada organismo visible permanece el corto intervalo de tiempo que le es dado vivir".⁽⁶⁶⁾ La vida es una acción grande y creciente, tiene un origen trascendente a la materia no entendida en el sentido de una causalidad ajena a ella sino en el de un principio vital inherente a la propia materia, un élan vital: "La idea del élan vital significa, pues, principalmente que la vida es un élan original, animado y orientado desde dentro, a través de la materia, y que este élan que recorre todos los individuos, todas las especies, todos los reinos, que por consiguiente se subdivide sin tregua, procede sin embargo de un único élan original".⁽⁶⁷⁾

Según Trotignon la vida es el centro del sistema de Bergson en la medida en que su comprensión es el centro de la crítica a la metafísica clásica, la vida es el centro de la experiencia exterior afirmaríamos siguiendo la interpretación a la que aludimos: "La idea de la vida es la única idea que en lugar de representar algo se da a ello mismo el título de objeto inmanente por la continuidad que toma en el movimiento creador de la naturaleza".⁽⁶⁸⁾

Bergson conserva en el término vida su ambigüedad y comple-

jidad. La vida es una corriente coextensiva al universo que dura y algo que expresa a través de los seres vivos: "En cuanto al ser de esta totalidad del universo no puede ser pensado más que como una duración creadora, una vida en acto puesto que la idea de totalidad y la idea de individualidad viviente y creadora están ligadas necesariamente". (69)

La vida es un conjunto de tendencias divergentes. "No hay más que direcciones en las que la vida lanza a las especies en general". (70) "La vida conserva las diversas tendencias que se han bifurcado al agrandarse. Crea con ellas series divergentes de especies que evolucionarán separadamente". (71)

Al estudio de las líneas divergentes de la evolución Bergson dedica el capítulo II de la Evolución creadora en donde compara la vida a una granada que ha estallado en mil pedazos que a su vez va dando origen a sucesivas explosiones: "Pero la evolución se ha producido en realidad por intermedio de millones de individuos sobre líneas divergentes cada una de las cuales abocaba a una encrucijada de donde partían nuevos caminos y así sucesiva e indefinidamente". (72) En este conjunto de tendencias divergentes hay una unidad que le proporciona el mismo principio de vida como hemos visto.

a) Características de la vida.

Las características de la vida son señaladas por Bergson a través de sus textos: "Las propiedades de la vida no están nunca enteramente realizadas, sino siempre en vías de realización, son menos estados que tendencias". (73)

La vida es invención y transformación: "La vida evoluciona a nuestros ojos como una creación continua de imprevisible forma".⁽⁷⁴⁾ "Si la evolución es una creación renovada incensablemente crea poco a poco no solamente las formas de la vida sino las ideas que permitirían a una inteligencia comprenderla y los términos que servirían para expresarla. Es decir que el porvenir desborda su presente y no podría dibujarse en una idea".⁽⁷⁵⁾ "Ante la evolución de la vida, por el contrario, las puertas de la vida permanecen abiertas. Es una creación sin fin que se prosigue en virtud de un movimiento inicial. Este movimiento procura la unidad del mundo organizado, unidad fecunda de una riqueza infinita, superior a lo que ninguna inteligencia podría soñar, ya que la inteligencia no es más que uno de sus aspectos o de sus productos".⁽⁷⁶⁾

La vida no se reduce a elementos físico-químicos, la vitalidad es tangente a las fuerzas físico-químicas pero no se reduce a ellas del mismo modo que la curva no se compone de rectas.⁽⁷⁷⁾

La vida es esencialmente movilidad, al expresarse en formas particulares no se pone tan de manifiesto esta movilidad por las resistencias que tiene que vencer de parte de la materia en la cual se realiza y a través de la cual se expresa: Los seres vivos no aceptan esta movilidad y la retardan. Bergson expresa gráficamente esta idea con un lenguaje poético y sugerente: "Como torbellinos de arena levantados por el viento que pasa los seres vivos dan vueltas sobre sí mismos, suspendidos por el gran soplo de la vida. Son pues relativamente estables e imitan incluso tan bien la inmovilidad que los tratamos como cosas antes que como progreso olvidando, que la misma permanencia de su forma no es más que el diseño de su movimiento".⁽⁷⁸⁾

La vida se relaciona con los dos polos de la evolución, ese polo de tensión expresado por la conciencia, y el de la distensión máxima realizado por la materia. La vida está más cerca de la conciencia. es una forma de conciencia, que de la materia, que es un obstáculo que tiene que vencer.

b) Vida y conciencia.

Si hay un paralelismo entre la duración del yo y la duración cósmica podemos afirmar que lo que también entre la vida y la conciencia. La vida es una conciencia porque es una actividad espiritual y un esfuerzo creador: "Continuidad del cambio, conservación del pasado en el presente, duración verdadera, he aquí los atributos que parece compartir el ser vivo con la conciencia. ¿Podemos ir más lejos y decir que la vida es invención como la actividad conciente, creación incesante como ella?"⁽⁷⁹⁾ La relación de la vida con la conciencia es un hecho de experiencia: "cuanto más fijemos la atención en esta continuidad de la vida, más veremos semejante la evolución orgánica a la de una conciencia, en la que el pasado empuja contra el presente y hace brotar de él una forma nueva inconmensurable con sus accidentes".⁽⁸⁰⁾

Esta relación entre la conciencia y la vida es afirmada por Bergson de un modo general en el capítulo I de la Evolución creadora y de un modo más concreto en la última parte del capítulo II' que lleva el título de Vida y conciencia.

Si la conciencia se escinde en intuición e inteligencia es por necesidad de aplicarse a la materia y seguir al mismo tiempo la corriente de la vida. El desdoblamiento de la

conciencia se atendería así a la doble forma de lo real, de estas dos formas de conocimiento cada una conduce a la otra, forman un círculo y el centro del círculo es el estudio empírico de la evolución: "Solamente viendo a la conciencia correr a través de la materia, perderse y encontrarse en ella, dividirse y reconstruirse, nos formaremos una idea de la oposición de los dos términos, entre sí, como también quizá, de su origen común. Pero por otra parte, apoyándonos en esa oposición de los dos elementos y en esta comunidad de origen, devolveremos más claramente el sentido de la evolución misma...los hechos que acabamos de pasar revista nos sugerirían la idea de referir la vida, bien a la conciencia misma, bien a algo que se le semeje".⁽⁸¹⁾

Hay una identificación entre la vida y la conciencia: "La vida, es decir, la conciencia lanzada a través de la materia, fijaba su atención o sobre su propio movimiento o sobre la materia que atravesaba. Se orientaba ya en el sentido de la intuición, ya en el de la inteligencia".⁽⁸²⁾

Esta identificación es recalcada por Bergson porque cree que en todos los reinos de los seres vivos, de la planta al animal, de los protozoos al hombre, las operaciones vitales esenciales implican un psiquismo latente, pero real, una conciencia a menudo dormida pero a pesar de todo activa".⁽⁸³⁾

"La vida es el élan de la conciencia a través de la materia, por medio de cuerpos organizados".⁽⁸⁴⁾

La vida se expresa plenamente en la vida interior del hombre: "Vida y conciencia no serán más que una misma realidad: la duración creadora remansándose sobre ella misma para explotar en actos libres".⁽⁸⁵⁾ La conciencia es coex-

tensiva de la vida, supone elección y libertad, la conciencia va ganando en grados en la medida en que la vida gana en independencia.

Donde hay vida hay conciencia, su papel es ayudar a la vida en su esfuerzo por vencer la materia: "Es en vista de la acción como la conciencia está ligada a la vida, por placer o por conocimiento, vivir es estar pendiente sobre el mundo, para sin tregua y sin reposo hacer algo...la conciencia de la vida es conciencia de una tarea". (86)

La vida es en su sentido más profundo de orden psicológico, es una duración viviente: "Se puede mostrar que la vida es la duración viviente, que es la esencia de la duración vivida en mí". (87)

Por otra parte, como hemos explicado anteriormente, si la conciencia es coextensiva a la vida no se reduce a la vida interior del yo, que es su manifestación más plena. Así afirma Trotignon comentando a Bergson: "La vuelta a la vida interior es en Bergson la primera etapa y el primer ejemplo de una vuelta a la integración cualitativa de la conciencia en el todo de la vida. Es por lo que Bergson comienza por una reflexión de la conciencia sobre sí, que se hace descubrir la inadecuación de la conciencia y de la vida, la independencia relativa de la conciencia y de mí yo despierta de suerte que un pensador profundo venido de las Matemáticas a la filosofía verá un trozo de hierro como una continuidad melódica". (88)

No se puede suprimir lo consciente y lo vivo más que por un esfuerzo de abstracción, afirma Bergson: "porque el mundo material implica también la presencia necesaria de la conciencia y de la vida". (89)

c) Vida y materia.

En el pólo más distendido de la evolución la vida se relaciona con la materia. La materia es el obstáculo con el que la vida se encuentra en la realización de la evolución a través de las especies, la materia recorta el impulso inicial de la vida y lo realiza. El cometido de la vida es introducir en la materia el mayor grado de indeterminación y libertad: "Pero esta acción presenta siempre en un grado más o menos elevado el caracter de la contingencia, implica al menos un rudimento de elección". (90)

"Toda especie viviente, todo organismo representa un estado de equilibrio, de compromiso entre la potencia de la vida y la vida de la materia. Es una victoria del élan sobre la inercia, un organismo es una resistencia vencida. Toda creación de la vida ha debido abandonar sus pretensiones de absoluta libertad". (91)

La vida actua sobre la materia. "El élan de la vida supone una contracción de esta que deja la materia fuera de si como campo de actividades y de obstáculos, y la vida contrayéndose así y lanzándose deviene vida que se opone a la materia, como esfuerzo para llegar a ser conciencia de si contra la materia". (92)

Bergson define la vida como una acción lanzada y ejercida a través de la materia, que supone un lanzamiento por parte de la vida y una parada por parte de la materia: "Cada especie viviente acusa una parada del élan vital".

La acción de la vida sobre la materia se realiza fundamentalmente por la información y transformación de esta misma materia en la medida en que la vida es la conciencia lanza

da contra la materia, penetrándola y cambiándola.

A su vez la materia limita la vida y la divide. La vida no sigue una trayectoria única. La materia es una de las causas por las cuales la vida se divide en especies e individuos y pierde su riqueza original: "La vida es comparable a un impulso, considerada en sí misma es una inmensidad de virtualidad, una interpenetración de mil tendencias que no serán sin embargo "mil" hasta que unas se exterioricen con respecto a otras, es decir, hasta que se espacialicen. El contacto con la materia decide esta disociación. La materia divide efectivamente lo que no era más que virtualmente múltiple y, en este sentido, la individuación es en parte la obra de la materia, en parte el efecto de lo que la vida lleva en sí". (93)

Hay diferencias fundamentales entre la materia y la vida y existe una unidad entre ellas y una relación mutua que es necesaria para ambas.

En realidad la vida es un movimiento, la materialidad es el movimiento inverso y dada uno de estos dos movimientos es simple, siendo la materia que forma un mundo un flujo indiviso y un flujo también indiviso viene a ser la vida que la atraviesa y que recorta en ella los seres vivos. De estas dos corrientes, la segunda es contraria a la primera, pero la primera obtiene sin embargo algo de la segunda: se da así entre ellas un *modus vivendi*, que es precisamente organización". (94)

La vida y la materia son dos direcciones diversas, dos polos, que guardan entre sí una unidad: "Si la materia es la antítesis de la vida hay que decir que la vida es imposible sin la materia. La materia es a la vez obstáculo y medio". (95)

La vida y la materia no son dos sustancias. Bergson habla más bien de movimiento de tensión y distensión, de contracción y relajación, de subidas y bajadas, de concentración o dispersión, imágenes con las que Bergson quiere ponernos de manifiesto el carácter evolutivo de toda la realidad y el devenir como afirmación fundamental de esta misma realidad que se expresa como materia, duración en estado de desparramamiento y de vida, duración en estado de concentración.

No hay un dualismo en la filosofía bergsoniana, creemos que en la interpretación de su filosofía es más adecuada la imagen de un monismo en el que predominan los aspectos espirituales por encima de los materiales por hablar de alguna manera, se ha llegado a hablar de pansiquismo, en la medida en que lo psíquico es el modelo más adecuado y la realización más plena de lo vital y de la duración elemento esencial en Bergson. Esto se pone de manifiesto en este tema que estudiamos ahora, hay una unidad entre la materia y la vida. Capek uno de los teóricos de la filosofía de la ciencia actual se expresa así: "Después de Bergson hay algo de común entre la vida y la naturaleza íntima de la materia. Este elemento que es recalcitrante a la lógica de los sólidos es la duración: la duración del espíritu y la duración de las cosas. Se encuentra en esta afirmación la esencia misma del dinamismo y del panpsiquismo bergsoniano". (96)

La unidad entre la materia y la vida se da en una interacción mutua: "La materia no es dispersión pura, ni la vida es concentración pura. La materia decíamos, obliga a la vida a dividirse en direcciones divergentes, pero añadíamos, la materia es solo una de las razones de la dispersión. La otra razón es interior a la vida misma: la vida

es tendencia, y toda tendencia al ser por definición co-
existencia de virtualidades múltiples, no puede desarrollar
se sino en abanico, repartiendo su impulso. Para la ten-
dencia actualizarse es dispersarse". (97)

Esta unidad es enriquecimiento mutuo y esencial a la vida
real: "Vivir en este primer sentido, es insertar la con-
ciencia en la materia, para obtener que ella deje pasar la
acción, pero es también materializar el espíritu y hacerle
extraño a el mismo". (98)

A la vida y a la materia corresponden dos ordenes distin-
tos a los que Bergson da los nombres de: orden vital y or-
den geométrico.

En el análisis del orden geométrico como esencial a la ma-
teria y a la ciencia Bergson realiza una crítica del meca-
nicismo, pone de manifiesto la tentación de considerar co-
mo único orden aquel que nos proporcionan las matemáticas
y la ciencia en la medida en que es exacto y nos aparece
como el descubrimiento de unas leyes implícitas en la rea-
lidad material. Realiza un análisis detallado del tema en
el capítulo III de la Evolución creadora cuyo título nos
lo pone de manifiesto: De la significación de la vida. El
orden de la naturaleza y la forma de la inteligencia.

El orden geométrico es el orden adecuado a las realidades
externas en la medida en que las consideramos bajo el pun-
to de vista material pero inadecuado incluso para estas
realidades en la medida en que duran. En el mejor de los
cosas es un orden provisional que necesita una referencia
continua a la experiencia. Si la materia es una duración
de la vida, paralelamente el orden geométrico, alcanzado
por la inteligencia, más que un esfuerzo es un abandono.
El orden geométrico parcializa y divide, en esta medida

llega a planteamientos exactos "pero las cosas cambian de aspecto cuando se considera el todo de la realidad como una marcha hacia adelante, indivisible en creaciones que se suceden". (99)

La materia se encuentra en el camino de la geometría, en la medida en que camina hacia el espacio homogéneo: "hay un orden casi matemático, immanente a la materia, orden objetivo, al que nuestra ciencia se aproxima a medida de su progreso. Porque si la materia es un relajamiento de lo inextensivo en extensivo, y por ello de la libertad en necesidad, aunque no coincida con el espacio homogéneo camina hacia él. Es verdad que nunca se aplicarán por completo aquí las leyes de forma matemática, pues sería preciso para esto que la materia fuese puro espacio y que saliese de la duración". (100)

Si el orden matemático fuese positivo, la ciencia alcanzaría total y definitivamente la realidad, la única hipótesis que queda como plausible. "Es que el orden matemático no tenga nada de positivo, que la forma a que tiende sea por sí misma, una cierta interrupción y que la materialidad consista precisamente en una interrupción de este género. Se comprenderá así que nuestra ciencia sea contingente, relativa a las variables que ha escogido, relativa al orden en que ha colocado sucesivamente los problemas y que no obstante, obtenga éxito". (101)

Afirma espresamente Bergson que ningún sistema de leyes matemáticas se encuentra en la base de la naturaleza "porque la matemática en general representa simplemente el sentido en el cual cae la materia". (102)

Se tiende a considerar como orden único este orden matemáti

co o el orden vital del que hablaremos posteriormente, lo que lleva a expresarnos en términos de desorden cuando no encontramos el orden que consideramos el único. Bergson analiza despacio esta idea en el capítulo III y IV de la Evolución creadora, y afirma que la idea de desorden no responde a la realidad no es más que un modo de funcionar nuestro espíritu frente a la ausencia del orden que consideramos como verdadero, significaría por tanto al ausencia de un cierto orden pero en provecho de otro. (103)

El orden, según Bergson, es un acuerdo entre el sujeto y el objeto. El espíritu se encuentra de nuevo en las cosas. El espíritu se encuentra de nuevo en las cosas. Los dos ordenes, a los que él se refiere son diferentes: "El espíritu puede caminar en dos sentidos opuestos. Unas veces sigue su dirección natural, entonces se da el progreso en forma de tensión, la creación continua, la actividad libre. Otras veces marcha en dirección inversa, y esta inversión, llevada hasta el extremo nos conduciría a la extensión, a la determinación reciproca necesaria de unos elementos exteriorizados con relación a otros, en fin, el mecanismo geométrico". (104) El orden del segundo género podría definirse por la geometría se refiere a la relación necesaria entre causas y efectos, evoca ideas de pasividad, de inercia y de automatismo. El primero tiene que ver con la finalidad pero la trasciende, en él siempre tenemos que habernos con lo vital y lo vital está en la dirección de lo voluntario: "Podría pues decirse que este primer género de orden es el de lo vital o querido, por oposición al segundo, que es el de lo inerte y automático". (105)

Tenemos a reducir el orden vital a orden físico porque encontramos en nuestra experiencia corriente tal o cual ser vivo determinado, tales o cuales manifestaciones de la vi-

da que repiten más o menos formas y hechos ya conocidos pero "si considerasemos la evolución de la vida en su conjunto la espontaneidad de su movimiento y la imprevisibilidad de sus marchas se impondrían a nuestra atención". (106)

La vida cotidiana que es una espera de las mismas cosas y de las mismas situaciones es la que nos lleva a aproximar los dos ordenes y concebir un solo orden general en la naturaleza, así el orden geométrico y el orden vital vienen a confundirse. El orden de esta confusión radica en que "el orden vital, que es esencialmente creación, se nos manifiesta menos en su esencia que en algunos de sus accidentes: estos imitan el orden físico y geométrico, nos presentan como él, repeticiones que hacen posible la generalización, y esto es lo que nos interesa. No resulta dudoso que la vida en su conjunto, sea una evolución, es decir, una transformación incesante. Pero la vida no puede progresar más que por intermedio de los seres vivos, que son sus depositarios". (107)

Todo orden es contingente, aún podríamos afirmar con Bergson que el orden geométrico y el vital no son dos ordenes completamente distintos, no hay aquí dualismo, aunque aparentemente existe como en muchos de los temas que Bergson utiliza, vence la unidad sobre la dualidad, podemos hablar incluso de un orden con diversos grados que van de lo geométrico a lo vital.

No puede pensarse, como tiende a hacer nuestra inteligencia siguiendo un orden lógico, que primero se da el desorden, lo incoherente, luego el orden geométrico y finalmente el vital: "Hay simplemente lo geométrico y lo vital, luego por un vaiven del espíritu entre uno y otro, la idea de lo incoherente". (108)

"Lo real podría pasar de la tensión a la extensión y de la libertad a la necesidad mecánica por vía de inversión. No bastaba establecer que esta relación entre los dos términos nos es sugerida a la vez por la conciencia y por la experiencia sensible. Era preciso probar que el orden geométrico no tiene necesidad de explicación al ser pura y simplemente la supresión del orden inverso". (109)

Bergson se pregunta por el principio de la inversión: ¿Cuál es pues el principio que no tiene más que aflojarse para extenderse, de tal manera que la interrupción de la causa equivale aquí a -na inversión del efecto. A falta de una palabra mejor le hemos dado la denominación de conciencia". (110)

No se trata de la conciencia de un ser vivo, que en la medida en que es una concreción de la conciencia como sinónimos de la vida es limitada, sino de este principio: "Para que nuestra conciencia coincidiese con algo de su principio sería preciso que se separase de todo hecho para unirse a lo que está haciéndose". (111) Esta experiencia la tenemos de una manera parcial y casi instantánea cuando realizamos un acto libre, pero este acto es también parcial e individual: "Para llegar al principio de toda vida, como también de toda materialidad, sería necesario ir todavía más lejos". (112)

La dificultad de llegar a ello proviene de que "no somos la corriente vital misma, somos esta corriente ya cargada de materia, es decir de partes congeladas de su sustancia que acarrea a lo largo de su trayecto". (113)

Otro de los prejuicios por lo que nos es muy difícil captar la esencia del orden vital y de su principio es que pretendemos que el universo sea dado de una vez, o bien que la génesis se produzca instantáneamente o que la mate-

ría sea eterna, no pensamos que haya duración realmente actuante, eliminado este prejuicio la idea de creación se hace más clara porque se confunde con la de creacimiento.

Bergson analiza nuestro sistema solar y las leyes que lo rigen y saca de todo ello la misma idea repetida anteriormente expresada con otras palabras: "La extensión aparece solamente, como una tensión que se, interrumpe. ¿Nos referimos a la realidad concreta que llena esta extensión?. El orden que reina en ella y que se manifiesta por las leyes de la naturaleza es un orden que debe nacer por sí mismo, cuando se ha suprimido el orden inverso: una relación del querer, produciría precisamente esta supresión. En fin he aquí que el sentido en que marcha esta realidad nos sugiere ahora la idea de una cosa que se deshace, ahí, está sin duda alguna, uno de los rasgos esenciales de la materialidad". (114)

d) Conocimiento de la vida.

El conocimiento de la vida no puede ser llevado a cabo a través de la inteligencia porque supondría encajar el devenir, la movilidad en conceptos fijos, lo cual es tergiversar la esencia de la propia vida: "Una teoría de la vida que no se acompañe de una crítica del conocimiento está obligada a aceptar al pie de la letra, los conceptos que el entendimiento pone a su disposición, no puede sino encerrar los hechos, de grado o por fuerza, en cuadros pre-existentes que considera como definitivos". (115)

Es necesario llegar a ella por un método más seguro, más cercano a la experiencia. De ahí que Bergson emplee imágenes dinámicas, de las cuales hemos hablado anteriormente, para acercarse al conocimiento de la vida, porque lle-

van al sujeto a situarse en postura activa ante la realidad que evoluciona en la medida en que es un tipo de conocimiento fluido.

Bergson pretende una visión inmediata de la vida: "Bergson ha obtenido esta visión por tres búsquedas sucesivas, la primera tiene esencialmente por objeto hechos de organización, la segunda las líneas divergentes de evolución, la tercera las relaciones entre la materia y la vida". (116)

Estos tres caminos se interpenetran en la intuición del élan vital. La teoría del élan vital deriva por inducción de la experiencia. La inducción se prolonga en intuición. En este conocimiento hay que sustituir los conceptos por la visión, es por que los datos empiricos nos llevan a una nueva intuición de la duración que no es expresable en conceptos. (117)

La crítica que Bergson realiza en la Evolución creadora a diversas teorías y sistemas como el mecanismo y el finalismo tiene por objeto alcanzar un verdadero conocimiento. Este conocimiento consiste en experimentar o intuir el élan vital como un élan imprevisible y creador.

Es necesario en términos de Bergson una atención a la vida: "Una atención a la vida que fuese suficientemente poderosa y estuviese suficientemente separada de todo interés práctico abarcaría así en un presente indivisible la historia pasada entera de la persona consciente, no como lo instantáneo, no como un conjunto de partes simultáneas, sino como lo continuamente presente, que sería también lo continuamente móvil". (118)

4. Experiencia y movimiento.

La vida en la medida en que es desenvolvimiento, devenir, duración está ligada al concepto de movimiento. Bergson analiza en Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, el problema de reducir el movimiento al espacio recorrido por un móvil. La experiencia verdadera desmiente esta reducción por que sería explicar el movimiento excluyendo la movilidad y reduciendo su análisis a momentos inmoviles recorridos por un móvil que recorre un espacio: "Reflexionando todavía más, se verá que las posiciones sucesivas del móvil ocupan, en efecto, espacio, pero la operación por la que pasa de una posición a otra, operación que implica duración y que no tiene realidad más que para un espectador consciente, escapa al espacio. Nosotros las habemos aquí con una cosa, sino con un progreso: el movimiento, en tanto que paso de un punto a otro, es una síntesis mental, un proceso psíquico y en consecuencia, inextenso". (119)

Este progreso solo puede ser captado por la experiencia: "La intuición inmediata nos muestra el movimiento en la duración y la duración fuera del espacio". (120)

El movimiento no puede ser separado de la realidad, el movimiento crea el ser. "Bergson nos pone en presencia de la oposición que hay entre lo que llama la movilidad puramente intensiva y aquello en que nosotros nos representamos esta movilidad, es decir una representación extensiva del espacio recorrido". (121)

En la medida en que a través de las obras de Bergson evoluciona el concepto de duración extendiéndose a toda la realidad, así ocurre con el concepto de movimiento: "En el

Ensayo el dinamismo no podía desarrollarse más que en la dimensión del principio y después, la duración era el mismo espíritu en el actuarse progresivo. Pero después de Materia y memoria e Introducción a la metafísica, no teníamos una única dimensión sino toda una gama continua de duración a ritmo diverso: de una duración-límite infinitamente contraída a otra duración límite, diluida y dispersa, tanto hasta tender a identificarse con el espacio". (122)

La duración no es más que el movimiento entendido en su sentido más profundo como devenir: "Esta pura duración no es propiamente en cada organismo más que un flujo que los atraviesa todos". (123)

El movimiento tiene relación con la duración externa o cósmica y expresa su esencia del mismo modo que la libertad expresa la esencia de la duración interna o psicológica.

La evolución continua está expresada por el movimiento, ya se trate de nosotros o de las cosas, de dentro o de fuera, la realidad es la movilidad misma, no hay bajo el movimiento cosas que cambien, el cambio no tiene necesidad de un soporte.

La inteligencia no retiene del movimiento más que los instantes sucesivos o las partes divisibles del trayecto espacial recorrido por el móvil, el algo paralelo a representarse la duración por momentos que la componen. Desvía la mirada de la transición: "Salvemos esta representación intelectual del movimiento que lo dibuja como una serie de posiciones. Vayamos rectamente a él, miremosle sin concepto interpuesto: lo encontraremos simple y de una pieza. Avancemos más, vemos que coincide con uno de estos movimientos indudablemente reales, absolutos, que producimos

nosotros mismos. Por esta vez tenemos la movilidad en su esencia y comprobamos que se confunde con un esfuerzo cuya duración es una cantidad indivisible". (124)

Esta indivisibilidad del movimiento es afirmada frecuentemente por Bergson: "La división resulta ser obra de la imaginación, que tiene por función justamente fijar las imágenes movibles de nuestra experiencia ordinaria, como el relámpago instantáneo que ilumina durante la noche una escena de tormenta". (125) Confundimos el movimiento que es el progreso con una cosa, el movimiento con la inmovilidad. Lo que facilita la ilusión es que distinguimos momentos en el curso de la duración igual que posiciones sobre el trayecto del móvil. "La indivisibilidad del movimiento implica pues la imposibilidad del instante, y un análisis muy somero de la idea de duración va a mostrarnos en efecto, a la vez, porque atribuimos instantes a la duración y cómo en realidad no podría tenerlos". (126) "Todo cambio real es un cambio indivisible". (127)

Los movimientos reales según Bergson son aquellos que constituyen la esencia de la duración cósmica en comparación a la duración psicológica. "El movimiento que estudia la mecánica no es más que una abstracción o un símbolo, una común medida, un denominador común que permite comparar entre sí todos los movimientos reales, pero estos movimientos considerados en sí mismos, son invisibles que ocupan duración suponen un antes y un después y enlazan los momentos sucesivos del tiempo por un hilo de cualidad variable que no debe existir sin alguna analogía con la continuidad de nuestra propia conciencia". (128)

El conocimiento del movimiento tiene que ser adecuado al concepto que tenemos de él. De ahí que Bergson haga una crí

tica al conocimiento exclusivamente científico o propio de la metafísica clásica que pretende alcanzar el movimiento a través de la inteligencia: "Para pensar el movimiento es preciso un esfuerzo sin cesar renovado del espíritu". (129) La inteligencia no retiene del movimiento más que una serie de posiciones, desvía su mirada de la transición. (130)

A la percepción del cambio Bergson le dedica dos conferencias pronunciadas en la universidad de Oxford, pronunciadas el 26 y 27 de mayo de 1911 y recogidas en Pensamiento y movimiento. De ordinario miramos el cambio, dice Bergson, pero no lo percibimos, para pensar bien el cambio hay que salvar muchos prejuicios, unos creados por la especulación filosófica y otros sobre el sentido común. La primera conferencia versará sobre los caracteres generales de una filosofía que se referiría a la intuición del cambio.

Son las necesidades de la acción las que nos llevan a concebir el movimiento como inmovilidad y apartan el conocimiento de la intuición de lo que no sirve para nada. El verdadero conocimiento es justamente lo contrario: "El papel de la filosofía ¿no consistirá aquí en llevarnos a una percepción más completa de la realidad por un cierto desplazamiento de nuestra atención?. Trataríase de apartar esta atención del lado prácticamente interesante del universo y volverla hacia lo que prácticamente no sirve para nada. Esta conversión de la atención sería la filosofía misma". (131)

Es preciso reinstalar el cambio y la duración en su movilidad original, por la prolongación de la intuición: "restableceríamos la continuidad en el conjunto de nuestros conocimientos, continuidad que no sería ya hipotética u construida sino experimentada y vivida". (132)

La experiencia de la duración cósmica, del movimiento y de la vida ponen de manifiesto la continuidad como cualidad fundamental de esta concepción filosófica frente a lo discontinuo que sería la hipótesis criticada por Bergson, cuando critica el conocimiento intelectual por su método cinematográfico, o la reducción del movimiento a los momentos mensurables de su trayectoria.

El predominio en la interpretación de Bergson de una hipótesis sobre otra depende del valor que en su filosofía damos a la unidad sobre la multiplicidad, al monismo sobre el dualismo. Si la unidad, la continuidad es la característica fundamental según creemos, la discontinuidad sería solo aparente, el dualismo se pondría de manifiesto en la medida de las necesidades de la acción y en el sentido de que la unidad es algo a conquistar.

Es el mismo problema de la filosofía antigua. "El problema de lo uno y lo múltiple, del movimiento y de la inmovilidad, de lo mismo y lo otro, de lo continuo y de lo discontinuo. La novedad de las demostraciones bergsonianas reside en el hecho de que el filósofo llega a abrazar simultáneamente los dos términos de las oposiciones en las cuales el pensamiento antiguo se debatía, estableciendo dos niveles de realidad distintos, el de lo inmediato y lo concreto y el de lo mediato y lo abstracto". (133)

La discontinuidad la impone la acción, y nuestras propias necesidades: "El análisis psicológico nos revelaba ya que esta discontinuidad es relativa a nuestras necesidades, toda filosofía de la naturaleza termina por encontrarla incompatible con las propiedades generales de la materia" (134) "Discontinua es la acción, como la pulsación de la vida, discontinuo será pues el conocimiento". (135)

Las posiciones sucesivas en el movimiento o los cortes en el mismo no son más que detenciones imaginarias: Se sustituye con la trayectoria al trayecto, y como el trayecto está sostenido por la trayectoria creéis que coincide con ella, pero ¿cómo podría coincidir un progreso con una cosa, un movimiento con una inmovilidad?. Lo que facilita en este caso la ilusión es que distinguimos momentos en el curso de la duración igual que posiciones sobre el trayecto del móvil". (136)

Se puede terminar este planteamiento con una cita de Murelos que interpreta la continuidad y discontinuidad de modo relativo: "Hay monismo y continuidad cuando se va de la intuición a la inteligencia, de la duración concreta al espacio, de la causalidad orgánica a la causalidad mecánica, de la vida a la materia, de la moral abierta a la moral cerrada, mientras que hay dualismo y discontinuidad cuando se sigue la dirección inversa, cuando se va del interior al exterior, de lo material a lo espiritual, del tiempo espacializado a la duración". (137)

NOTAS: PARTE IV - CAPITULO II

- (1) LE ROY, E., Bergson. o.c., p. 98
- (2) MEYER, F., o.c., p. 58.
- (3) E.C., p. 698.
- (4) E.C., p. 705.
- (5) E.C., p. 706.
- (6) E.C., p. 706.
- (7) CHEVALIER, J., o.c., p. 165.
- (8) P.M., p. 1331.
- (9) P.M., p. 1331-1332.
- (10) P.M., p. 1332-1333.
- (11) P.M., p. 1336.
- (12) P.M., p. 1343.
- (13) Cf. P.M., p. 1344-1345.
- (14) Cf. JANKELEVITCH, V., o.c., p. 38.
- (15) JANKELEVITCH, V., o.c., p. 38.
- (16) E.C., p. 560-561.
- (17) E.S., p. 831.
- (18) P.M., p. 1262.
- (19) Cf. E.C., p. 560, 567 ss.
- (20) Cf. MOURELOS, G., o.c., p. 150.
- (21) MOURELOS, G., o.c., p. 142.
- (22) WAHL, J., o.c., p. 95.
- (23) JANKELEVITCH, V., o.c., p. 135.
- (24) E.C., p. 571.
- (25) E.C., p. 578.
- (26) E.C., p. 578.
- (27) E.C., p. 569-570.
- (28) E.C., p. 703.
- (29) E.C., p. 703.
- (30) D.S., p. 1070-1071.
- (31) BREHIER, E., Images plotiniennes, images bergsoniennes. Etudes II. (1949), p. 122.
- (32) E.C., p. 713.
- (33) E.C., p. 707.
- (34) BERTHELOT, R., o.c., p. 29.
- (35) E.C., p. 540.
- (36) BERTHELOT, R., o.c., p. 30.
- (37) E.C., p. 583.
- (38) D.S., p. 1072-1073.
- (39) E.C., p. 577.
- (40) E.C., p. 650.
- (41) Cf. E.C., p. 829.
- (42) E.C., p. 650.
- (43) E.C., p. 708.
- (44) E.S., p. 824.
- (45) E.C., p. 710.
- (46) LYDIE, A., Bergson et l'élan vital. Etudes III. p. 122.

- (47) E.C., p. 582.
- (48) THIBAUDET, A., Le bergsonisme. o.c., p. 106.
- (49) E.C., p. 578.
- (50) D.S., p. 1070.
- (51) THEAU, J., o.c., p. 360.
- (52) LE ROY, E., o.c., p. 98, cf. E.C., p. 526.
- (53) D.S., p. 1072.
- (54) E.C., p. 533.
- (55) E.C., p. 533.
- (56) E.C., p. 527.
- (57) E.C., p. 528.
- (58) E.C., p. 528.
- (59) E.C., p. 528.
- (60) E.C., p. 532.
- (61) JANKELEVITCH, V., o.c., p. 135.
- (62) Cf. LE ROY, E., o.c., p. 99.
- (63) E.C., p. 528.
- (64) Cf. E.C., p. 529-530.
- (65) E.C., p. 537.
- (66) CHAHINE, O., o.c., p. 19.
- (67) THEAU, J., o.c., p. 355.
- (68) TROTIGNON, P., o.c., p. 8.
- (69) E.C., p. 505.
- (70) E.C., p. 508.
- (71) E.C., p. 580.
- (72) E.C., p. 540.
- (73) E.C., p. 505.
- (74) E.C., p. 519.
- (75) E.C., p. 582.
- (76) E.C., p. 584.
- (77) Cf. E.C., p. 521.
- (78) E.C., p. 603-604.
- (79) E.C., p. 513.
- (80) E.C., p. 517.
- (81) E.C., p. 646-647.
- (82) E.C., p. 649.
- (83) THEAU, J., o.c., p. 401.
- (84) THEAU, J., o.c., p. 414.
- (85) MEYER, F., o.c., p. 48.
- (86) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 12.
- (87) TROTIGNON, P., o.c., p. 206.
- (88) TROTIGNON, P., o.c., p. 76.
- (89) P.M., p. 1333.
- (90) E.C., p. 577.
- (91) MEYER, F., o.c., p. 51.
- (92) TROTIGNON, F., o.c., p. 579.
- (93) E.C., p. 714.
- (94) E.C., p. 707.
- (95) MEYER, F., o.c., p. 51.

- (96) CAPEK, M., Bergson y el espíritu de la física contemporánea. Bulletin. o.c., (17-19 mai (1959)), p. 54.
- (97) LEVESQUE, G., o.c., p. 37.
- (98) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 16.
- (99) E.C., p. 679.
- (100) E.C., p. 680.
- (101) E.C., p. 681.
- (102) E.C., p. 681.
- (103) Cf. E.C., p. 682 y P.M., p. 1338.
- (104) E.C., p. 684.
- (105) E.C., p. 685.
- (106) E.C., p. 685.
- (107) E.C., p. 691.
- (108) E.C., p. 696.
- (109) E.C., p. 696.
- (110) E.C., p. 696.
- (111) E.C., p. 696.
- (112) E.C., p. 697.
- (113) E.C., p. 698.
- (114) E.C., p. 703.
- (115) E.C., p. 493.
- (116) THEAU, J., o.c., p. 392.
- (117) Cf. THEAU, J., p. 383.
- (118) P.M., p. 1387.
- (119) D.I., p. 74.
- (120) D.I., p. 76.
- (121) WAHL, J., o.c., p. 63.
- (122) MATHIEU, V., o.c., p. 154.
- (123) MARIETTI, A., o.c., p. 7.
- (124) P.M., p. 1257.
- (125) M.M., p. 325.
- (126) M.M., p. 326.
- (127) P.M., p. 1380.
- (128) M.M., p. 338.
- (129) E.C., p. 773.
- (130) P.M., p. 1257.
- (131) P.M., p. 1373-1374.
- (132) P.M., p. 1377.
- (133) MOURELOS, G., o.c., p. 84.
- (134) M.M., p. 337.
- (135) E.C., p. 754.
- (136) M.M., p. 325.
- (137) MOURELOS, G., o.c., p. 236-237.

CAPITULO III: EXPERIENCIA Y MATERIA1. Concepto de materia

Dentro de los temas de la experiencia exterior uno de los fundamentales es la relación entre experiencia y materia. Para llegar a saber, según la teoría de Bergson, hasta que punto es posible un conocimiento experimental de la materia, vamos a tratar de profundizar en su realidad.

La materia es lo diferente de la vida. "La materia se presenta como interrupción de un movimiento creador, el orden inverso de aquel que se cumple en el crecimiento y el desenvolvimiento de la vida, la acción avanzando deja detrás los actos que son su objetividad, el élan vital deja detrás cosas que son su extensión y su caída".⁽¹⁾ La materia no es un principio originario contrapuesto a la vida sino el relajamiento de ésta.

La materia filtra la corriente vital a través de individualidades divergentes lo mismo que el discurso filtra el pensamiento en conceptos.

La vida necesita de la materia. La materia no es solo un impedimento que tiene que ser superado, es la colaboradora esencial de la vida: "La materia sirve para concentrar la vida y hacerla atenta y vigilante".⁽²⁾ "La materia provoca el esfuerzo. No solamente representa en todo momento la resistencia contra la cual la vida debe afirmarse, sino que ella es originariamente el trampolín cuyo resorte ha proyectado el élan vital sobre las avenidas más y más ramificadas de la evolución".⁽³⁾

La materia y la vida se interrelacionan, la materia no se

reduce al no ser ni es una realidad totalmente independiente de la vida, la materia está doblemente ligada a la vida, por una parte la vida es ante todo una tendencia a actuar sobre la materia bruta, la vida no va sin la materia, no hay creación de una sin una creación necesaria de la otra. La creación, que es una creación de formas implica una materia en el seno de la cual pueda insertarse: "La materia es esencial a la creación pues la materia constituye los obstáculos y resistencias que son tan necesarias como su propio élan a la creación que los vence o los rodea". (4)

La duración que es esencial a la vida se encuentra en la materia en el estadio mínimo de tensión, la materia es una duración desparramada: "la materia que está dotada de cualidades dura por su solidaridad con la vida, ella hace esta vida más atenta, vigilante y creadora". (5)

La materia es inversión de la vida, privación y degradación de la duración, que se encuentra en ella en la medida en que el concepto de materia en Bergson no puede ser interpretado en términos mecanicistas, sino que el orden biológico en él está por encima del orden mecánico y se extiende a toda la realidad.

2. Características de la materia

Las características de la materia son opuestas a las de la vida. La materia es inercia, geometría y necesidad, es repetición, pero en términos de Bergson este concepto de materia que se expresaría con esos caracteres es un concepto abstracto. El mundo inerte no existe. "La realidad concreta comprende los seres vivos, conscientes, que están encuadrados en la materia inorgánica". (6)

De aquí que en otros textos de Bergson el modo de caracterizar la materia nos recuerde los caracteres de la vida aunque se den en ella en un grado menor. Así la materia es también movimiento y acción, lo que es dado es una continuidad móvil en que todo cambia y permanece a la vez. ⁽⁷⁾

La materia divide y precisa, provoca el esfuerzo, es solidez y discontinuidad: "La materia es la que da a nuestro esfuerzo su punto de apoyo y a nuestro pensamiento el equilibrio, queremos decir con Bergson, que no es según los modelos materiales y partiendo de ellos como se piensa la actividad vital, la materia es la solidez, la discontinuidad, apoyándose en ella como el error de Spencer, se reconstruye la evolución con los fragmentos de lo evolucionado, lo que significa que la totalidad espacial es tomada como el todo de la realidad... la simultaneidad reemplaza a la sucesión y el espacio al tiempo". ⁽⁸⁾

No es el todo de lo real en la medida en que la contraponemos a la duración, es el polo negativo de la realidad total. "La materia tomada en comparación con la vida y con el espíritu, sobre todo en la perspectiva bergsoniana de la duración, comporta aspectos negativos evidentes. La materia no evoluciona y no se multiplica como la vida, no elige, ni innova, no inventa como el espíritu". ⁽⁹⁾

"La materia es interrupción, ausencia más que presencia. Esta negación no es nada puro y simple. Tres veces en Materia y memoria, Bergson anuncia en términos que podrían parecer un poco enigmáticos, que la materia es una especie de conciencia anulada, una conciencia donde todo se equilibra, se compensa y se neutraliza". ⁽¹⁰⁾ La conciencia está en el fondo de la materia; del mismo modo que es la distensión de lo vital, es también la distensión de los conscientes, pues-

to que la diferencia entre consciente e inconsciente es una diferencia de más y menos.

La extensión y la exterioridad son cualidades propias de la materia. "Esta exterioridad es doble, pues las cosas son exteriores a nosotros y exteriores unas a otras".⁽¹¹⁾ Unido a lo anterior se puede afirmar: que así como la cualidad fundamental de la vida es la heterogeneidad, lo propio de la materia es la homogeneidad. La materia es homogénea en la medida en que se identifica con el espacio: "Conocemos dos realidades de orden diferente, la una heterogénea, la de las cualidades sensibles, la otra homogénea que es el espacio".⁽¹²⁾ "Se concibe que las cosas materiales exteriores las unas a las otras y exteriores a nosotros, tomen este doble caracter en la homogeneidad de un medio, que establece intervalos entre ellas y fija sus contornos".⁽¹³⁾

La cantidad y la cualidad entendidas como unidas a la homogeneidad del espacio y de la materia por una parte y la cualidad unida a la heterogeneidad de la vida por otra; no son más que diversos grados de tensión dentro de la unidad de la realidad: "No debe pensarse que la heterogeneidad de las cualidades sensibles descansa en su contracción en nuestra memoria, la objetividad relativa de los cambios objetivos en su relajamiento natural. ¿Y no podría entonces disminuirse el intervalo de la cantidad a la cualidad por consideraciones de tensión, lo mismo que por las de extensión la distancia de lo extenso a lo inextenso?".⁽¹⁴⁾

Bergson desarrolla una fenomenología de la materialidad en el capítulo IV de Materia y memoria, desarrolla su teoría para "atenuar las oposiciones clásicas entre la naturaleza cuantitativa de las cosas percibidas y el contenido cualitativo de sus imágenes, entre la extensión del mundo exte-

rior y la indivisibilidad de la conciencia, entre la necesidad que reina en el universo del cuerpo y la libertad en la que juega el espíritu". (15)

Acerca de la interpretación general de la materia Bergson pretende superar las interpretaciones más corrientes y extremas acerca de ella: "Sostenemos contra el materialismo, que la percepción sobrepasa infinitamente el estado cerebral, pero hemos tratado de establecer contra el idealismo, que la materia desborda por todas partes la representación que tenemos de ella, representación que ha escogido el espíritu, por decirlo así, por una inteligente elección". (16)

Otros de los planteamientos extremos acerca de la interpretación de la naturaleza de lo real, son los que llevan a cabo el empirismo y el dogmatismo, ambos caen en el error de interpretar la realidad no como una unidad sino como una reconstrucción de elementos: "El error del empirismo no consiste en ponderar muy por alto la experiencia, sino, al contrario en sustituir la experiencia verdadera por la que nace del contacto inmediato del espíritu con su objeto, una experiencia desarticulada y por consiguiente indudablemente desnaturalizada, puesta en orden en todo caso para mayor facilidad de la acción y del lenguaje". "El dogmatismo se esfuerza en dar una síntesis que al no ser dada en una intuición, tendrá siempre necesariamente una forma arbitraria" (17)

Las afirmaciones fundamentales sobre la materia serán resumidas en una serie de tesis que Bergson se encarga de probar a lo largo de todo el capítulo. (18)

3. Materia y espacio

Materia y espacio son dos términos relacionados íntimamente

en la filosofía bergsoniana. Si la duración es la vida del alma, la materia no puede ser más que su adormecimiento. Bergson muestra en la Evolución creadora como el élan primitivo, indiviso viene a difundirse en el espacio, es decir, a materializarse: "La duración material tiende hacia cero, un cero de movimiento que es una eternidad de inmovilidad, al mismo tiempo todos los puntos del continuo material se inmovilizan, se reducen a su posición y son exteriores unos a otros sin cohesión y de hecho indiscernibles entre ellos, la materia sensible es transformada en espacio homogéneo".⁽¹⁹⁾

El espacio aparece conjuntamente con la materia, no es nada distinto de ella: "El espacio es dado en la materia, no le es exterior, forma parte de ella. Es el nombre que damos a lo que no vemos ni analizamos pero en realidad no existe. No hay nada vacío en el interior de alguna cosa, el espacio es una abstracción, no es un esquema, ni un límite, ni un medio, el espacio es materia y la materia es espacio. Aparecen conjuntamente".⁽²⁰⁾

La materia y el espacio se originan por degradación de la vida, la conciencia y la duración: "Es el mismo movimiento que se continúa al revés. El ser durando refleja su imagen en el interior de su pensamiento y los mundos se extienden".⁽²¹⁾ "Para comprobar esta hipótesis del origen de la materia sería necesario demostrar según Bergson como lo real podría pasar de la tensión a la extensión y de la libertad a la necesidad mecánica por vía de inversión".⁽²²⁾ La materia es el gesto creador que se deshace.

Existe una relación y una diferencia entre la extensión concreta y el espacio, la diferencia en la medida en que hablamos de un espacio homogéneo que se reduce a un concepto abstracto por lo cual es posible volver al conocimiento de la

extensión que sería un conocimiento experimental de la realidad material: "En lo que concierne a la extensión concreta, continua, diversificada y al mismo tiempo organizada, se puede poner en duda que sea solidaria del espacio amorfo e inerte que la sostiene, espacio que dividimos indefinidamente, en el que cortamos figuras de manera arbitraria. Podríamos pues en cierta medida separarnos del espacio sin salir de la extensión y habría entonces un retorno a lo inmediato, porque percibimos de veras la extensión, en tanto que no hacemos otra cosa que concebir el espacio a la manera de un esquema". (23)

El espacio es el esquema de la divisibilidad infinita. El espacio implica yuxtaposición y por tanto posibilidad de división, esta divisibilidad infinita solo es aplicable a una cosa exterior. El espacio es el que hace real la división de la materia en objetos: "Una vez en posesión de la forma de espacio se sirve de ella como de una red de mallas que puede hacerse y deshacerse a voluntad y que, arrojada sobre la materia, la divide según lo exigen las necesidades de nuestra acción". (24)

Existen dos tipos fundamentales de espacio. Es la retrospectión de la inteligencia la que está ligada al espacio homogéneo de la geometría, no la visión inmediata directa de la conciencia. Pero esto aún no basta "fuera de la extensión es necesario distinguir dos formas del espacio, en tanto que el espacio está ligado a la retrospectión de la inteligencia es espacio real de las intuiciones sucesivas de unidades objetivas dadas a la percepción, y en tanto que la inteligencia puede invertir su retrospectión, es espacio ideal, que es la forma por la intuición simultánea de un conjunto de objetos". (25)

El espacio real se identifica con la materia: "El espacio de nuestra geometría y la espacialidad de las cosas se engendran mutuamente por la acción y la reacción recíprocas de los dos términos que son de la misma esencia, pero que marchan en sentido inverso uno del otro. Ni el espacio es tan extraño a nuestra naturaleza como nos figuramos, ni nuestra materia es tan completamente extensa en el espacio como nuestra inteligencia y nuestros sentidos se la representan". (26)

La materia y el espacio son conocidos por la inteligencia, la extensión es una cualidad sensible que puede ser percibida, el espacio es una concepción que la inteligencia saca de ella misma: "Es necesario decir que nosotros conocemos dos realidades de orden diferente, una heterogénea, la de las cualidades sensibles, otra homogénea que es el espacio. Esta última, netamente concebida por la inteligencia humana, nos hace contar con distinciones de abstraer y de hablar". (27)

Intelectualidad, materialidad y espacialidad van a la par. El espacio es la idea propia de la inteligencia humana, la condición trascendental de su actividad y el postulado fundamental de sus operaciones. Como forma del espacio la inteligencia es el medio humano de actuar sobre la materia". (28)

La materia es el espacio en la medida en que la materia es una tendencia o un flujo que se desparrama. La génesis del espacio como la de la materia podría concebirse como una parada de la corriente vital: El tema del espacio es estudiado por Bergson en el capítulo II del Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, el IV de Materia y memoria y el capítulo III de la Evolución creadora, hay una evolución en la concepción del mismo hacia la idea de concebir el espacio como el punto nulo o negativo de una evolución que

tendría en el otro extremo el máximo de tensión en la realidad de la energía que origina toda la realidad: el élan vital; el espacio sería una detención del élan vital: "En la Evolución creadora Bergson mostrará que el fondo de la realidad es la tensión. ¿Cómo hace derivar el espacio metafísicamente del fondo de la realidad?. Se dirá que hay parada en esta tensión. Cuando prestamos menos atención vemos las palabras separadas unas de otras. Bergson nos dice que hay que hacer una hipótesis de este género si se quiere representar la génesis metafísica del espacio". (29)

El espacio es el espejo deformante de la realidad, según afirma Delhomme, (30) en la medida en que refleja una realidad inmóvil, materializada y la realidad es duración moviente o materia viva.

En la medida en que hay una identificación del tiempo con la duración interior se puede afirmar casi paralelamente una identificación del espacio con la materia cuyos caracteres son opuestos unos a otros: "En el espacio todas las cosas son simultáneas, presentes, instantáneas, yuxtapuestas y jamás sucesivas, así basta que la inteligencia encuentre una sucesión real para transformarla en orden de coexistencia y en relaciones de distancia, destruyendo inmediatamente lo que hace sucesiva la sucesión. Negación de la vida y también negación del tiempo". (31)

La materia es concebida como relacionada con el espacio en la medida en que del mismo modo que el espacio es divisible infinitamente la materia es considerada como algo que puede tomar la forma de múltiples objetos que existen separados e independientes unos de otros: "El conjunto de la materia deberá pues a nuestro pensamiento como un inmenso tejido en el que podemos cortar lo que queramos para recoserlo como nos plazca. No

temos de paso que afirmamos este poder cuando decimos que hay un espacio, es decir un medio homogéneo y vacío, infinito e infinitamente divisible, que se presenta indiferentemente a cualquier modo de descomposición". (32)

5. El cuerpo

Uno de los puntos relacionados con la experiencia de la materia es el valor y la trascendencia que Bergson concede al cuerpo.

La materia es definida como un "conjunto de imágenes", el cuerpo es el centro de ellas, imagen entre imágenes. A este tema Bergson dedica el capítulo I de Materia y memoria, cuyo título es De la selección de las imágenes para la representación. El papel del cuerpo y en donde afirma: "Todo tiene lugar como si, en este conjunto de imágenes que llamo el universo, nada nuevo pudiese producirse a no ser por intermedio de ciertas imágenes particulares, cuyo tipo me es dado por mi cuerpo". (33)

El cuerpo es un centro de acción, es el vínculo de comunicación del espíritu con la realidad, el que hace posible la utilidad de la vida y la percepción. El cuerpo es el medio de actuar sobre las cosas: "Centro de acción mi cuerpo, imagen incesantemente renaciente de mi representación, forma parte de la conciencia que yo tengo de mi vida". (34)

En Materia y memoria afirma Bergson: "el cuerpo siempre orientado hacia la acción, tiene por función especial limitar en vista de la acción la vida del espíritu". (35)

A través de él se hace posible una actividad práctica y un mundo de significaciones: "nuestra percepción que mide justamente nuestra acción virtual sobre las cosas se limita

así a los objetos que influyen actualmente nuestros órganos y preparan nuestros movimientos".⁽³⁶⁾ "Sobre el camino del espíritu al mundo yo encuentro mi cuerpo como instrumento de acción, sobre el camino del mundo al espíritu yo le encuentro como portador de significaciones".⁽³⁷⁾

En la marcha del tiempo el cuerpo hace posible los recuerdos necesarios para la atención de la vida, prepara el futuro en cuanto instrumento de acción sobre la realidad y nos sitúa en el presente. "Entre el pasado y el porvenir se sitúa mi cuerpo, intermediario entre las cosas y la conciencia de la vida, opera su unión y me situa en el mundo, por él, el pasado, puede volverse viviente y presente, actual".⁽³⁸⁾

El cuerpo me situa en lo actual y es instrumento de mi adaptación a la realidad: "colocado entre la materia que influye sobre él y la materia sobre la que él influye, mi cuerpo, es un centro de acción, el lugar en que las impresiones recibidas escogen inteligentemente su camino para transformarse en movimientos cumplidos, representa pues, perfectamente el estado actual de mi devenir, lo que en mi duración está en vía de formación".⁽³⁹⁾

La materia es una realidad hasta cierto punto continua, en la medida en que goza de una unidad si la consideramos en sí misma y como una tendencia al desparramamiento más que como una realidad, la discontinuidad es un modo de considerar la materia en la forma como se nos presenta a través de los cuerpos: "toda división de la materia en cuerpos independientes con contornos absolutamente determinados es una división artificial".⁽⁴⁰⁾

Las conmociones innumerables de la materia están todas enlazadas en una continuidad ininterrumpida, todas solidarias entre sí: "Enlazad unos en otros, en una palabra, los obje-

tos discontinuos de vuestra experiencia diaria, resolved en seguida la continuidad inmóvil de sus cualidades en conmociones en el mismo lugar, uníos a estos movimientos separándoos del espacio divisible que los sostiene, para no considerar ya más que la movilidad, este acto indiviso que vuestra conciencia aprehende en los movimientos que vosotros mismos ejecutáis, obtendréis de la materia una visión quizá fatigosa para vuestra imaginación, pero pura y desembarazada, de los que añaden a ella las exigencias de la vida en la percepción exterior". (41)

No hay separación tajante entre los objetos de la realidad: "la separación de una cosa y su contorno no puede ser absolutamente tajante, se pasa, por gradaciones insensibles, de una a otro, la estrecha solidaridad que enlaza todos los objetos del universo material, la perpetuidad de sus acciones y reacciones recíprocas, prueba suficientemente que no tienen los límites precisos que nosotros les atribuimos". (42)

Esta discontinuidad que percibimos sobre la extensión continúa de un modo espontáneo es producto de nuestras necesidades. Entre las diversas partes de la materia hay acciones recíprocas, de aquí que un atomismo como teoría última interpretativa de la materia es criticable. (43)

6. Materia y otros conceptos

Materia y cerebro son dos términos relacionados en la filosofía bergsoniana: "El papel de la cerebración es retener la materia en esta dichosa nulidad tan favorable al expansionamiento del espíritu". (44)

El cerebro es el vínculo de relación entre la materia y la duración, sobre todo entre el cuerpo y el espíritu, aunque

esta sea una relación instrumental, en la medida en que el pensamiento para expresarse simbólicamente necesita del cerebro. El cerebro es en sentido propio el órgano del alma, el instrumento del que se sirve para penetrar en las cosas, pero no es la traducción del alma.

Bergson examina detalladamente el problema de las localizaciones cerebrales al que nos hemos referido al hablar de la memoria y estudia los trastornos de la memoria que corresponden a lesiones de la corteza cerebral, que son siempre en fermedades de reconocimiento, bien del reconocimiento visual o auditivo en general (ceguera y sordera psíquica), bien del reconocimiento de las palabras (ceguera verbal, sordera verbal); ⁽⁴⁵⁾ con ello trata de poner de manifiesto que aunque haya una relación no se puede hablar de localizaciones cerebrales.

La relación más fundamental dentro de esta temática es aquella que existe entre materia y percepción, relación que está más allá del realismo y el idealismo, en la medida en que la materia no es algo idéntico a lo percibido, no es algo ajeno a la percepción con una existencia externa de la que la percepción solo fuera una copia, ni es reductible la materia a su existencia en el espíritu. ⁽⁴⁶⁾ La materia está concebida a medio camino entre las teorías de Descartes y la de Berkeley, ⁽⁴⁷⁾ el materialismo retomaría la tesis cartesiana de reducción de la materia a la extensión y el idealismo subjetivista se apoyaría en la identificación entre percepción y materia llevada a cabo por Berkeley.

"Percepción y materia son dos términos que marchan el uno hacia el otro en la medida en que nosotros nos despojamos de lo que se podría llamar los prejuicios de la acción". ⁽⁴⁸⁾

La relación entre materia y percepción en Bergson está más cerca de la unión entre ambas que de una separación radical: "La psicología de la percepción es parte de esta meta física de la materia que se da por la fuerza de las cosas. En este sentido mi percepción comunica con la materia, de la que yo hago, para mejor investigar, un absoluto, mi espíritu se inserta parcialmente". (49)

La percepción tiene un caracter intuitivo por lo que se puede hablar de una experiencia de la materia, la percepción sería una captación de la materia tal como ella es en sí misma: "Restablezcamos por el contrario el caracter verdadero de la percepción, mostremos en la percepción pura, un sistema de acciones naciescentes que hunde en lo real sus raíces profundas, esta percepción se distinguirá radicalmente del recuerdo, la realidad de las cosas no será ya construída o reconstruída, sino palpada, penetrada, vivida y el problema pendiente entre el realismo y el idealismo, en lugar de perpetuarse en discusiones metafísicas deberá ser zanjado por la intuición". (50)

La materia es causa y objeto de la percepción, pero en la materia hay algo más y algo diferente de lo que es actualmente dado, la percepción no alcanza el todo de la materia, entre la percepción de la materia y la materia misma no hay más que una diferencia de grado y no de naturaleza, la percepción pura es a la materia como la relación de la parte al todo.

Existe un realismo en esta percepción de la materia, somos colocados fuera de nosotros en la percepción pura, alcanzamos la realidad del objeto en una intuición inmediata, donde de materia y percepción coinciden.

La coincidencia entre materia y percepción, se da entre materia y percepción pura, mientras que hay una distancia entre materia y percepción consciente: "pedimos que se entienda provisionalmente por percepción no mi percepción concreta y compleja, la que inflan mis recuerdos y que ofrece siempre una cierta duración, sino la percepción pura, una percepción que existe por derecho antes que en la realidad, la que tendría un ser colocado donde yo estoy, viviendo como yo vivo, pero absorbido en el presente y capaz por la eliminación de la memoria en todas sus formas, de obtener de la materia una visión a la vez inmediata e instantánea",⁽⁵¹⁾ "la distancia entre estos dos términos, presencia y representación, parece medir justamente el intervalo entre la materia misma y la percepción consciente que tenemos de ella".⁽⁵²⁾

La percepción de la materia, en realidad, es una operación compleja: "aprehendemos en nuestra percepción a un tiempo un estado de nuestra conciencia y una realidad independiente de nosotros. Este carácter mixto de nuestra percepción inmediata, esta apariencia de contradicción realizada, es la principal razón teórica que tenemos para creer en un mundo exterior que no coincide absolutamente con nuestra percepción".⁽⁵³⁾

El conocimiento de la materia es un conocimiento absoluto, un conocimiento tipo científico llevado a cabo por la inteligencia que prolonga el conocimiento perceptivo: "Para Bergson es cierto que la inteligencia prolonga la percepción y que la percepción e inteligencia conducen a un conocimiento cierto de la cantidad, conocimiento que puede ser absoluto".⁽⁵⁴⁾

La extensión es un dato de la percepción: "El conocimiento del modo de ser indiviso de la extensión que no es otra cosa

que la metafísica de la materia, la explicación de la inserción del espíritu en la materia, o dicho de otro modo la psicología de la percepción prueban que el verdadero método filosófico del bergsonismo consiste en un movimiento hacia la integralidad". (55)

Bergson en el capítulo I de Materia y memoria nos expresa en fórmulas concisas lo que entiende por materia y percepción, algo que desarrollará detenidamente a través de todo el capítulo: "Llamo materia al conjunto de las imágenes y percepción de la materia a estas mismas imágenes, referidas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo". (56)

Tenemos conciencia de la unidad de la percepción de la misma manera que aunque se hable de la divisibilidad infinita de la materia, esta divisibilidad no pertenece a su propia esencia sino al espacio. La percepción es una en la medida en que la materia también lo es: "La materia extensa considerada en su conjunto, es como una conciencia en la que todo se equilibra, se compensa y se neutraliza, ofrece verdaderamente la indivisibilidad de nuestra percepción, de suerte que podemos inversamente, sin escrúpulo, atribuir a la percepción algo de la extensión de la materia". (57)

Podríamos concluir estas relaciones entre materia y percepción con un texto de Bergson, del capítulo IV de Materia y memoria: "la percepción pura, que sería el grado más bajo del espíritu, el espíritu sin la memoria, formaría verdaderamente parte de la materia, tal como nosotros la entendemos". (58)

Sobre las relaciones entre materia e inteligencia hemos hablado anteriormente en este trabajo, a las líneas expuestas anteriormente queremos añadir algunas reflexiones desde el punto de vista de la materia. Bergson distingue entre la ex

tensión concreta de la materia y el espacio abstracto, lo que le llevará en la Evolución creadora a plantearse las relaciones entre la materia y la inteligencia. El espacio es el término abstracto de la tendencia a la extensión, a la estabilidad, a la yuxtaposición y a la divisibilidad que caracteriza las cosas materiales. El espacio es la idea límite de la inteligencia y su pensamiento constitutivo. (59)

Materia e inteligencia van en la misma línea, hay una especie de concordancia y simetría entre la materia y la inteligencia, una prolongación entre las dos, progresivamente la materia y la inteligencia son adaptadas una a la otra para acabar al fin en una forma común: "La interrupción del movimiento del pensamiento ha engendrado a la vez la materialidad, la intelectualidad y su límite común, el espacio, el contenido y la forma, las cosas y la inteligencia que les separa y les une. Dirección del espíritu cuando se divide opuesta a la dirección de su esfuerzo cuando se une, la inteligencia está como la materia orientada hacia la extensión: yuxtaposición de ideas o yuxtaposición de cosas, espectáculo y orden de coexistencia, es la materialidad, atención formal a este orden, a este espectáculo y a esta yuxtaposición, es la inteligencia". (60)

La inteligencia y la materia aparecen cuando el gesto creador se deshace, cuando el orden viviente desaparece y da lugar al orden mecánico, cuando la invención no tiene fuerza para ir más lejos. "Inversión de la vida y de su progreso la inteligencia y la materia no constituyen un ser superpuesto al primero, sino simplemente su parada y su inmovilidad, nada de positivo, el revés de la marcha hacia su reposo, el orden simultáneo al que tiende". (61)

La materia se relaciona también con la memoria, tal como po

ne de manifiesto el título de una de las obras más importantes y más originales de Bergson: "La memoria no es una emanación de la materia, sino al contrario es la materia que siendo captada en una percepción completa y ocupando una cierta duración deriva en gran parte de la memoria".⁽⁶²⁾ La materia hace posible la activación del pasado, en la medida en que facilita la acción, la atención a la vida y la solución de necesidades inmediatas. En la medida en que lo hace presente, la materia recorta el pasado, luego a pesar de que lo trae a la conciencia podemos decir con Bergson que no se acuerda de él: "Si la materia no se recuerda del pasado, es porque ella repite el pasado sin cesar, porque, sometida a la necesidad, desenvuelve una serie de momentos, cada uno de los cuales equivale al precedente y puede deducirse de él... Pero un ser que evoluciona más o menos libremente, crea en cada momento algo nuevo, en vano pues trataríamos de leer su pasado en su presente, si el pasado no se depositase aquí en forma de recuerdo... es preciso que el pasado sea representado por la materia, imaginado por el espíritu".⁽⁶³⁾

Hay por tanto una relación entre la materia y las imágenes-recuerdo.

La materia es propiamente presente: "el momento presente está constituido por el corte casi instantáneo que practica nuestra percepción en la masa en vía de transcurso, y a este corte precisamente llamamos mundo material, nuestro cuerpo ocupa su centro, es de este mundo material lo que sentimos transcurrir directamente, en su estado actual consiste la actualidad de nuestro presente. La materia en tanto que extendida en el espacio, debe definirse según nosotros como un presente que comienza sin cesar, e inversamente nuestro presente es la materialidad misma de nuestra exis-

tencia, es decir, un conjunto de sensaciones y de movimientos y no otra cosa". (64)

Si materia y memoria están relacionadas también materia y espíritu. El espíritu se presenta como materia extensa en su corte inmóvil, en su retorno sobre el lugar de su reflujo. Por una parte Bergson separa materia y espíritu, por otra los une por medio de la percepción pura de parte de la materia y de la memoria pura del lado del espíritu.

"El alma persigue sin cesar la construcción de su forma, por su propio progreso incesante, que es solo positivo, modela al cuerpo que no es más que el residuo de esta marcha, como la materia no es de una manera general, más que el trazo de la evolución espiritual". (65)

La materia proviene del espíritu, por desparramamiento de la fuerza inicial original, por degradación en espacialidad: "Esta inversión se confunde con la interrupción de la corriente creadora que describimos más arriba. En realidad esta interrupción no es más que una disminución de realidad positiva". (66) La materia es causa y efecto del élan, por tanto distensión del espíritu.

En la interpretación de la materia y el espíritu, Bergson trata de superar el realismo y el idealismo: "El idealismo y el realismo son dos tesis igualmente excesivas, es falso reducir la materia a la representación que tenemos de ella y falso también hacer de ella una cosa que produciría en nosotros representaciones, pero que sería de naturaleza distinta de éstas". (67)

NOTAS: PARTE IV - CAPITULO III

- (1) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 71.
- (2) JANKELEVITCH, V., o.c. p. 171.
- (3) JANKELEVITCH, V., o.c., p. 172.
- (4) POLIN, R., Bergson et el mal. Etudes bergsoniennes. III. Paris, 1952. p. 19.
- (5) CHAHINE, O., La durée chez Bergson. o.c., p. 41.
- (6) P.M., p. 1332.
- (7) Cf. M.M., p. 333.
- (8) DELHOMME, J., Durée et vie chez Bergson. o.c., p. 167.
- (9) THEAU, J., o.c., p. 501.
- (10) JANKELEVITCH, V., o.c., p. 220.
- (11) WAHL, J., Bergson. o.c., p. 52.
- (12) D.I., p. 66.
- (13) D.I., p. 66.
- (14) M.M., p. 319.
- (15) THEAU, J., o.c., p. 194.
- (16) M.M., p. 318.
- (17) M.M., p. 320.
- (18) Cf. M.M., p. 324 ss.
- (19) MOSSE BASTIDE, R.M., o.c., p. 207.
- (20) ADOLPHE, L., o.c., p. 128. Bergson et l'élan vital. Etudes bergsoniennes III.
- (21) ADOLPHE, L., Bergson et l'élan vital. o.c., p. 128.
- (22) MARTINS, D., o.c., p. 151.
- (23) M.M., p. 323.
- (24) E.C., p. 667.
- (25) TROTIGNON, P., o.c., p. 390.
- (26) E.C., p. 667.
- (27) D.I., p. 65.
- (28) Cf. DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 73.
- (29) WAHL, J., o.c., p. 40.
- (30) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 78.
- (31) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 96.
- (32) E.C., p. 627-628.
- (33) M.M., p. 170.
- (34) M.M., p. 356.
- (35) M.M., p. 316.
- (36) M.M., p. 316.
- (37) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. PUF. Paris, 1954. p. 15.
- (38) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 15.
- (39) M.M., p. 281.
- (40) M.M., p. 332.
- (41) M.M., p. 343.

- (42) M.M., p. 344.
- (43) Cf. M.M., p. 334 ss. y M.M., p. 347.
- (44) JANKLEVITCH, V., o.c., p. 221.
- (45) Cf. M.M., p. 252.
- (46) Cf. M.M., p. 162 ss.
- (47) Cf. M.M., p. 163 ss.
- (48) AMBACHER. Inteligencia física de la materia. Bulletin X Congrès... p. 14.
- (49) MARIETTI, A., Bergson métaphysicien de la matière. Bulletin. 1959., p. 177.
- (50) M.M., p. 216.
- (51) M.M., p. 185.
- (52) M.M., p. 185.
- (53) M.M., p. 339.
- (54) FRESSIN, A., La perception chez Bergson et Merleau-Ponty. o.c., p. 284.
- (55) MARIETTI, A., Bergson métaphysicien. Bulletin. X Congrès. Paris, 1959. p. 178.
- (56) M.M., p. 173.
- (57) M.M., p. 353.
- (58) M.M., p. 356.
- (59) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 61.
- (60) DELHOMME, J., " " " o.c., p. 65.
- (61) DELHOMME, J., " " " o.c., p. 69.
- (62) M.M., p. 319.
- (63) M.M., p. 356.
- (64) M.M., p. 281.
- (65) ADOLPHE, L., Bergson et l'élan vital. Etudes bergsoniennes III. p. 128.
- (66) ADOLPHE, L., Bergson et l'élan vital. Etudes bergsoniennes III. p. 127.
- (67) M.M., p. 161.

CAPITULO IV: EXPERIENCIA Y PERCEPCION1. Clases de percepción

La percepción es el conocimiento de la materia, es la forma más importante de la experiencia exterior.

La percepción pura es la conciencia del presente, es la reducción de la duración al mínimo, en la medida en que se identifica con la materia. Esto lo desarrolla en Materia y memoria.

Es el conocimiento inmediato e instantáneo de la materia: "Nuestra percepción, decíamos, está originariamente en las cosas antes que en el espíritu, fuera de nosotros antes que en nosotros. Las percepciones de los diversos géneros señalan otras tantas direcciones verdaderas de la realidad. Pero esta percepción que coincide con su objeto, añadíamos, existe en derecho antes que de hecho, tendría lugar instantáneamente".⁽¹⁾

En la percepción pura tocamos la realidad del objeto en una intuición inmediata, donde materia y percepción coinciden. Es una penetración intuitiva de la materia. Es el inicio de la relación de la materia con el espíritu. Bergson realiza una crítica del dualismo vulgar en el capítulo IV de Materia y memoria.

En este dualismo vulgar es imposible construir una psicología de la memoria o una metafísica de la materia: "esta psicología, esta metafísica, son solidarias y las dificultades se atenuan en un dualismo, que, partiendo de la percepción pura en el que el sujeto y el objeto coinciden, impulsan el desenvolvimiento de estos dos términos en sus dura-

ciones respectivas, la materia a medida que se continua el análisis más lejos, tendiendo cada vez más a no ser sino una sucesión de momentos infinitamente rápidos que se deducen unos de otros y por ello se equivalen y el espíritu que ya es memoria en la percepción, afirmándose cada vez más como un prolongamiento del pasado en el presente, un progreso, una evolución verdadera". (2)

La percepción pura nos coloca en las cosas: "La percepción en estado puro no es distinta de este conjunto de imágenes existente fuera de nosotros que forma, según Bergson, el mundo exterior, consiste solamente en una limitación de estas imágenes, y por tanto, nos hace alcanzar directamente la realidad de las cosas". (3)

Esta percepción pura, que sería el inicio de la experiencia exterior de la materia, se contrapone a la percepción compleja y concreta que es la percepción de hecho: "Sin duda Bergson establece una diferencia entre la percepción pura "percepción que existe en derecho más que en hecho, que tendría lugar donde yo estoy, viviente como yo vivo, pero absorbida en el presente y capaz por la eliminación de la memoria bajo todas sus formas, de obtener de la materia una visión a la vez inmediata e instantánea" y la percepción concreta y compleja la que nosotros probamos efectivamente y donde la memoria añade un elemento subjetivo a la realidad intuitivamente captada". (4)

La percepción es una relación entre el percipiente y lo percibido, una relación del espíritu con la materia: "Hay percepción porque hay una relación entre la multiplicidad de la materia y la unidad del espíritu aquí a nivel del cuerpo, primer terreno de encuentro entre el espíritu y la materia donde la vida ha hecho penetrar la espirituali

dad.

"Estamos llamados a distinguir entre lo que Bergson llama percepción pura que alcanzaría la realidad exterior, sería el aspecto del universo que el sujeto actuando destaca del conjunto de las cosas, y esta misma percepción transformada por el espíritu, transformación que consistiría en extender las cosas en un espacio homogéneo por necesidades de la acción pero sobre todo a fundir de conjunto una serie de momentos sucesivos". (5)

Si la percepción pura es el conocimiento absoluto de la materia y ésta solo se lleva a cabo en una intuición de la misma como posibilidad más que como realidad, dado el conocimiento a través del cuerpo y la diferenciación de la materia en objetos por necesidades prácticas, podemos decir con Bergson: "lo que tenéis pues que explicar no es como nace la percepción, sino como se limita, ya que ella sería por derecho propio, la imagen del todo, y se reduce de hecho a lo que os interesa". (6)

El cuerpo tiene un papel preponderante en la percepción en la medida en que esta se hace concreta: "Los psicólogos que han estudiado la infancia saben bien que nuestra representación comienza por ser impersonal. Poco a poco y a fuerza de inducciones adopta a nuestro cuerpo por centro y se hace nuestra representación... Hay primero el conjunto de imágenes, hay en este conjunto "centros de acción" contra los cuales parecen reflejarse las imágenes que interesan, es así como nacen las percepciones y se preparan las acciones. Mi cuerpo es lo que se dibuja en el centro de estas percepciones, mi persona es el ser al cual hacen referencias estas acciones". (7)

"Es nuestra percepción la que divide la materia inerte en cuerpos distintos guiada por los intereses de la acción".⁽⁸⁾

Planteamos la objetividad y subjetividad de la percepción. En la percepción pura coinciden sujeto y objeto. "Objetividad y subjetividad pura vienen a ser límites al cual los diversos planos de lo real pueden más o menos acercarse sin tocarlo",⁽⁹⁾ el paso de uno a otro es un proceso.

La objetividad viene garantizada, en la medida en que Bergson afirma la posibilidad de conocimiento total y absoluto de la materia y defiende la captación de objetos concretos y la subjetividad supone la afirmación del yo como conciencia intencional, la seguridad del conocimiento en la cual el sujeto tiene fundamentalmente un papel activo. Creo que en el planteamiento bergsoniano vence la balanza por el polo subjetivo: "En la filosofía de la percepción, Bergson reconoce que las percepciones indican las verdaderas direcciones de la realidad. Hay en la percepción concreta, donde la memoria interviene y donde la conciencia aparece a su vez como memoria una especie de subjetividad de cualidades sensibles". "Los objetos exteriores que representan estas cualidades encierran en una intuición única, una pluralidad de momentos".⁽¹⁰⁾

La percepción que coincide con la materia y con el conjunto de la realidad es más una meta que un hecho, la percepción que tenemos habitualmente es una percepción útil: "En tanto que es intuición de la realidad, es decir, coincidencia con las cosas, la percepción debería extenderse a la totalidad de lo real, pero en tanto que está destinada a esclarecer nuestra acción se limita a lo que no es útil".⁽¹¹⁾ "Tal es la primera y la más aparente operación del espíritu que percibe: traza divisiones en la continuidad de la

extensión, cediendo simplemente a las sugerencias de la necesidad y a las necesidades de la vida práctica".⁽¹²⁾

Percibimos para actuar: "Nuestra percepción no es pura porque no tiene un interés especulativo, sino práctica, nosotros percibimos para actuar no para conocer... vivimos en función de la conservación y no de la contemplación, mediatizando lo inmediato, solidificando lo moviente, espacializando e intelectualizando lo concreto".⁽¹³⁾ La percepción concreta es una acción virtual sobre las cosas: "El organismo nos revela así, en una forma visible y tangible, el acuerdo perfecto de la percepción y la acción. Si, pues, nuestra actividad apunta siempre hacia un resultado en el que momentaneamente se inserta, nuestra percepción no debe retener apenas del mundo material, en todo instante, más que un estado en el que provisionalmente se asienta. Tal es la hipótesis que se presenta al espíritu. Facilmente confirmamos que la experiencia la confirma".⁽¹⁴⁾

Si es posible un conocimiento total de la realidad como esta es duración y movimiento tiene que ser captada así, esto es posible en una percepción pura, contemplativa, intuitiva, pero si necesitamos una percepción para la acción y para la utilidad necesitamos delimitar los objetos concretos, fijar el conocimiento en este sentido Bergson afirma que percibir significa inmovilizar".⁽¹⁵⁾

2. Conocimiento de la percepción. Experiencia

Uno de los puntos más interesantes para nuestro estudio es la relación entre percepción y experiencia. Si según la filosofía de Bergson todo conocimiento verdadero tiene que ser experimental, la percepción como captación de la materia y de la realidad externa es una de las formas fundamentales de la experiencia exterior. Esta experiencia puede

ser la experiencia cotidiana del vivir que no acepta de los objetos más que la impresión útil, para responder a ella mediante reacciones apropiadas: "Limitándonos a la percepción de los cuerpos es fácil mostrar que el funcionamiento de la materia en objetos distintos de contornos precisos se realiza por una selección de imágenes; toda ella relativa a nuestras necesidades prácticas. Los cuerpos independientes de la experiencia común no se presentan como realidades verdaderas existentes en sí mismas". (16)

Pero la percepción siempre dice relación a una experiencia más dilatada: "Es propio, por tanto, de la esencia de nuestra percepción actual, como extensa que es, presentarse siempre más con el carácter de un contenido con relación a una experiencia más dilatada, e incluso indefinida, que la contiene, y esta experiencia, ausente de nuestra conciencia, ya que desborda el horizonte percibido no parece menos dada actualmente". (17)

El intento de unir la percepción con la experiencia es una de las pretensiones más audaces de Bergson en la medida en que tiene que combinar lo objetivo y subjetivo, lo preciso y matematizable y lo cualitativo e incommunicable. Creemos que tiene razón Lacombe, uno de los críticos de la filosofía bergsoniana, cuando afirma: "Hay que elegir o bien reconocer lo real en un sentimiento inmediato y entonces se concibe en una intuición primitiva, que en el interior de la percepción nos la hace captar o presentir, pero que no se puede definir más que por la existencia de un orden objetivo que nos revele esta realidad, o se representa lo real como un hecho, la ciencia, pero no es posible que una intuición nos revele su existencia. El error de Bergson, ¿no es aquí querer alcanzar por el método del místico un mundo exterior definido a la manera del sabio?". (18)

3. Relación de la percepción con otros conceptos

Percepción y conciencia están relacionados. Entendido en un sentido propio, toda percepción es consciente: "En otros términos, aceptemos este sistema de imágenes solidarias y bien enlazadas que se llama mundo material e imaginemos aquí y allá, en este sistema centros de acción real representada por la materia viva, digo que es preciso que alrededor de estos centros, se dispongan imágenes subordinadas a su posición y variables con ella, digo por consiguiente, que la percepción consciente debe producirse, y que, además es posible comprender cómo surge esta percepción". (19)

Hay una relación entre la percepción consciente y la acción: "Señalemos que una ley rigurosa enlaza la extensión de la percepción consciente con la intensidad de la acción de que dispone el ser vivo". (20) "La amplitud de la percepción mide exactamente la indeterminación de la acción consecutiva y, por consiguiente, enunciarse esta ley: la percepción dispone del espacio en la misma proporción en que la acción dispone del tiempo". (21)

"Hemos considerado entonces la acción misma y la indeterminación que la rodea, indeterminación que está implicada en la estructura del sistema nervioso y en vista de la cual parece haber sido contruido este sistema antes que en la referencia a la representación. De esta indeterminación aceptada como un hecho, hemos podido concluir en la necesidad de una percepción, es decir, de una relación variable entre el ser vivo y las influencias más o menos lejanas de los objetos que le interesan. ¿De donde proviene que esta percepción sea consciente y porque todo sucede como si esta conciencia naciese de los movimientos interiores de la sustancia cerebral?". (22)

Entre percepción y cerebro hay por tanto una conexión íntima que se pone de manifiesto en la teoría de la representación.

El cerebro es una imagen entre imágenes, no basta para hacer nacer la representación del universo del que es una parte, su papel no es más que transmitir movimientos.

La relación más profunda y la más interesante es la que existe entre percepción y memoria. "Entre la percepción y el recuerdo hay una diferencia de intensidad o de grado, pero no de naturaleza. La percepción se define un estado fuerte y el recuerdo un estado débil, esto según Bergson, es uno de los errores más difundidos: "Nuestras percepciones están sin duda impregnadas de recuerdos, e inversamente, un recuerdo, como mostraremos más adelante, no se vuelve presente sino acogiendo al cuerpo de alguna percepción en la que se inserta. Estos dos actos, percepción y recuerdo, se penetran siempre, intercambian siempre alguna cosa de sus sustancias por un fenómeno de endósmosis".⁽²³⁾

"No hay percepción que no esté impregnada de recuerdos. A los datos inmediatos y presentes de nuestros sentidos mezclamos mil y mil detalles de nuestra experiencia pasada. Las más de las veces estos recuerdos desplazan nuestras percepciones reales de las que no retenemos entonces más que algunas indicaciones, simples signos destinados a evocar antiguas imágenes".⁽²⁴⁾

Percepción y memoria son dos tipos de conocimiento distintos aunque en la mayoría de las ocasiones se den unidas: "La percepción por la actitud del cuerpo indica una dirección de actividad, el cuerpo muestra el camino por donde la acción pasará, no indica más que su generalidad, pero la memoria es la que se vuelve y elige los recuerdos indi-

viduales que individualizaron la acción más práctica". (25)

La percepción pura y la memoria pura y su relación preparan los caminos de una relación entre lo inextenso y lo extenso. "La percepción pura, que hace parte de la materia, nos coloca en las cosas, no puede más ser comprendida fuera de la conciencia y de la duración, y conciencia significa para Bergson memoria". (26)

La percepción pura y la memoria pura pretenden una relación entre la cantidad y la cualidad. (27)

La percepción en Bergson "no es un duplicado, es la aprehensión directa de la realidad, puesto que concibe el mundo exterior como un conjunto de imágenes de las que la percepción destaca una parte, no es un conocimiento desinteresado, tiene un papel práctico, está destinada a preparar la acción". (28) "La percepción presente en la conciencia que yo tengo de este sistema sensorio-motor que es mi cuerpo se prolonga espontáneamente en acción. El recuerdo puro, al contrario no interesa a ninguna parte de mi cuerpo, es inextenso y en contraste con la percepción, conocimiento desinteresado". (29)

Mourellos, uno de los comentaristas de Bergson, al referirse a las relaciones entre la percepción y la memoria habla de percepción adaptativa, aquella que se acomoda a las necesidades de la acción y evoca los recuerdos útiles para ello. "En la percepción, la conciencia oscila entre el hábito sensorio motor y la memoria pura". (30) "De un lado el estado sensorio motor orienta la memoria de la que no es, en el fondo más que el extremo actual y activo, y por otra parte esta misma memoria, con la totalidad de nuestro pasado, desarrolla un impulso hacia adelante para insertar en la ac-

ción presente la mayor parte posible de sí misma". (31)

La percepción tiene una relación inmediata con el presente, que es lo que la proporciona el carácter de utilidad mientras que la memoria se une al pasado. Al plantearse este tema insiste Bergson en la diferencia de naturaleza entre percepción y recuerdo y no de grado: "Pero hay entre el pasado y el presente algo más que una diferencia de grado. Mi presente es lo que me interesa, lo que vive en mí y para decirlo todo, lo que me provoca a la acción, mientras que mi pasado es esencialmente impotente". (32)

"En la percepción concreta interviene la memoria y la subjetividad de las cualidades sensibles reside justamente en que nuestra conciencia, que comienza por no ser más que memoría, prolonga unos en otros para contraerlos en una intuición única, una pluralidad de momentos". (33)

La memoria y la percepción desinteresadas son un límite ideal, de hecho la percepción y memoria están vueltas hacia la acción, y es esta acción lo que el cuerpo prepara: "¿Se trata de percepción?. La complejidad creciente del sistema nervioso pone la excitación recibida en relación con una variedad cada vez más considerable de aparatos motores y hace bosquejar así simultáneamente un número cada vez mayor de acciones posibles. ¿Se considera la memoria?. Tiene por función primera evocar todas las percepciones pasadas análogas a una percepción presente, recordarnos lo que ha precedido y lo que ha seguido, sugerirnos así la decisión más útil". (34)

Si hemos relacionado la percepción con el conocimiento absoluto y total de la materia, hablar de percepción del espí-ritu es un modo un poco impropio de hacerlo. Al referirnos

con Bergson a la percepción del espíritu aludimos al conocimiento del yo que se lleva a cabo por la experiencia interior que capta intuitivamente la duración o a la experiencia mística que sería la vivencia de Dios a la que Bergson se refiere detalladamente en su obra: "Las dos fuentes de la moral y la religión".

Están relacionadas la percepción interior y la exterior: "No puede ser que seamos conducidos a error desde este punto de vista, sin que tengamos acceso a un conocimiento absoluto el del Espíritu por el espíritu, que nos ofrece la experiencia de la duración interior. Si no fuese así, la atención a la vida exterior sería inexplicable pues para que un objeto exterior sea objeto de una atención es necesario que esta atención sea la de una conciencia aquí comprendida como una interioridad". (35)

Podrían apuntarse algunas de las características de la percepción según Bergson. La percepción es una captación inmediata del mundo exterior como conjunto de imágenes, a través de esta captación detectamos la presencia del cuerpo como centro de la percepción e "imágenes entre imágenes". "Mi percepción en el estado puro y aislada de mi memoria, no va de mi cuerpo a los otros cuerpos: está primero en el conjunto de los cuerpos, luego se limita paulatinamente y adopta mi cuerpo por centro". (36)

La percepción se da unida a la afección "de la percepción mide el poder reflector del cuerpo, la afección mide el poder reflector del cuerpo, la afección mide el poder absorbente". (37)

En la percepción el cuerpo se experimenta con una doble facultad: "cumplir acciones y experimentar afecciones, en

una palabra por la experiencia del poder sensorio-motor de una cierta imagen privilegiada entre todas las imágenes. De un lado, en efecto, esta imagen ocupa siempre el centro de la representación, de manera que las demás imágenes se escalonan alrededor de ella en el orden mismo en que ellas podrían sufrir su acción, de otro yo percibe lo interior, la intimidad, por sensaciones que llamo afectivas, en lugar de conocer solamente como otras imágenes, la película superficial". (38)

La experiencia juega un papel importante en otra de las características de la percepción: la percepción reflexiva. "Todo percepción atenta supone en el sentido etimológico de la palabra una reflexión, es decir la proyección exterior de una imagen activamente creada, idéntica o semejante al objeto, y que viene a moldearse sobre sus contornos". (39) "Nuestra percepción distinta es verdaderamente comparable a un círculo cerrado en que la imagen percepción dirigida sobre el espíritu y la imagen-recuerdo lanzada al espacio corren la una detrás de la otra". (40) "Nosotros pretendemos, por el contrario, que la percepción reflexión es un circuito en el que todos los elementos, comprendido incluso el objeto percibido, se mantienen en estado de tensión, mutua como en un circuito eléctrico, de suerte que ninguna excitación que ha partido del objeto puede detenerse en ruta en las profundidades del espíritu: debe retornar siempre al objeto mismo". (41)

Terminamos el planteamiento de la percepción en Bergson, uno de los principales temas de la experiencia exterior. Creemos que después de los análisis minuciosos que él dedica a los diversos términos y ámbitos del conocimiento se ha puesto de manifiesto la intención de referir todo

a la experiencia en sus distintas modalidades, el intento de construir una metafísica positiva, la meta de lograr un conocimiento total y absoluto de lo real entendiendo por tal la totalidad del mundo, del yo y del Espíritu. Creemos que aunque él haya partido de la ciencia como saber modelo, en la medida en que refleja un conocimiento experimental riguroso y preciso y ajustado a los hechos, su planteamiento de la experiencia, al haber ampliado el término a ámbitos tan variados y tan complejos, y tan amplios peca de ambigüedad, aunque nos parecen muy interesantes algunos de sus intuiciones, sugerencias y crítica de una filosofía y metafísica quizás menos ambigua pero también más anquilosada, abstracta y separada de la realidad. Sobre todo esto, y de forma más detallada volveremos en las conclusiones.

NOTAS: PARTE IV - CAPITULO IV

- (1) M.M., p. 352.
- (2) M.M., p. 354.
- (3) LACOMBE, R., o.c., p. 131.
- (4) LACOMBE, R., o.c., p. 159.
- (5) LACOMBE, R., o.c., p. 29.
- (6) M.M., o.c., p. 190.
- (7) M.M., o.c., p. 195-196.
- (8) E.C., o.c., p. 688.
- (9) MATHIEU, V., o.c., p. 153.
- (10) CHAHINE, O., o.c., p. 27.
- (11) LACOMBE, R., La psychologie bergsonienne. o.c., p. 109.
- (12) M.M., p. 344.
- (13) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. PUF. Paris, 1954. p. 42.
- (14) E.C., p. 748.
- (15) M.M., p. 342.
- (16) LE ROY, E., o.c., p. 37.
- (17) M.M., o.c., p. 286.
- (18) LACOMBE, R., o.c., p. 162.
- (19) M.M., p. 182.
- (20) M.M., p. 182.
- (21) M.M., p. 183.
- (22) M.M., p. 183.
- (23) M.M., p. 214.
- (24) M.M., p. 183-184.
- (25) DELHOMME, J., Vie et conscience de la vie. o.c., p. 170.
- (26) CHAHINE, O., o.c., p. 32.
- (27) Cf. M.M., p. 318 ss.
- (28) LACOMBE, R., o.c., p. 21.
- (29) LACOMBE, R., o.c., p. 74.
- (30) MOURELOS, G., o.c., p. 119.
- (31) M.M., p. 307.
- (32) M.M., p. 280.
- (33) M.M., p. 352.
- (34) M.M., p. 359.
- (35) FRESSIN, A., La perception chez Bergson et Merleau-Ponty. o.c., p. 122.
- (36) M.M., p. 209.
- (37) M.M., p. 205.
- (38) M.M., p. 209.
- (39) M.M., p. 248.
- (40) M.M., p. 249.
- (41) M.M., p. 249.

CONCLUSIONES

Al término de este trabajo, podemos afirmar, que nos ha resultado muy interesante el análisis de la filosofía de Bergson desde el ángulo de la experiencia.

La conclusión fundamental a la que llegamos es que, el intento de Bergson de construir una metafísica positiva apoyada en la experiencia, es un intento fallido. Intenta este objetivo por una admiración del conocimiento científico y un rechazo de la metafísica clásica. En la medida en que avanza por el camino de la experiencia, valorando sobre todo la experiencia interior, se va alejando de la precisión y ajustamiento a los hechos propios de un verdadero conocimiento científico y va construyendo un mosaico de reflexiones sobre los diversos temas filosóficos, que podrían ser calificados de interesantes, sugerentes, intuitivas, pero a las que creemos, que en sentido propio, no se les puede dar el nombre de filosóficas, entendiendo por tal, el conocimiento verdadero, riguroso y apoyado en los hechos que es lo que él pretendía.

Pensamos que este intento no es factible porque habría que salvar la contradicción entre: un método preciso, ajustado y científico, una realidad cambiante y el peligro de una metafísica abstracta, acertadamente descartada por Bergson.

Creemos que hay bastantes aspectos positivos que destacar en los análisis de Bergson:

1) La concepción que Bergson tiene de la realidad. Creemos que al final del trabajo podemos afirmar que la realidad para Bergson es una. Según su avanza en las obras de

Bergson se comprueba que el dualismo queda superado, que esta unidad de la realidad supone diversos grados de tensión y concentración. En el polo más intenso se halla presente la realidad más profunda expresada por conceptos como duración, conciencia, libertad, memoria, vida y en el polo más distendido, la materia, el lenguaje, el concepto de utilidad, etc.

2) El verdadero conocimiento en Bergson es único: la experiencia o intuición bajo dos formas fundamentales: la experiencia interna y externa.

3) El intento de apoyar todas sus reflexiones en los hechos. Creemos que la experiencia está presente en el inicio de la filosofía y como fin de la misma.

4) Es acertada la crítica que hace la metafísica clásica.

5) Introduce un modo de entender la realidad acorde con los planteamientos evolucionistas del siglo XIX.

Los aspectos negativos más importantes a nuestro juicio son:

1) La mediatización que va sufriendo la experiencia en el proceso del conocimiento a pesar de las continuas vueltas de Bergson al inicio, a los hechos; mediatización, que por otra parte, consideramos inevitable, pero que condiciona el resultado final, como hemos visto.

2) La excesiva valoración de la experiencia interior y el peligro de subjetivismo.

3) El apartamiento de la ciencia, de la cual parte, al

tratar de hacer un conocimiento riguroso. Es abandonada gradualmente al irse introduciendo en un conocimiento intuitivo, directo, pero poco exacto.

4) Peca de falta de rigor científico en las explicaciones de temas como: el origen de la realidad, la explicación del papel del cerebro en el pensamiento, de las enfermedades cerebrales, las localizaciones, la memoria, pero no se nos puede olvidar que la mayoría de los avances científicos en estos campos son posteriores a él.

Hay un problema difícilmente salvable apuntado por el propio Bergson y es que la experiencia es incommunicable en la medida en que pretende un contacto directo con la realidad, o si pretendemos un conocimiento expresable por los conceptos y el lenguaje, este conocimiento no es experiencial.

Pensamos que a pesar de estas dificultades el intento de Bergson es interesante al poner de manifiesto el valor de un conocimiento experiencial aplicable a todos los ámbitos de la realidad, porque este conocimiento aunque sea más modesto probable e incierto, ...creemos que es el único posible en muchos campos.

Vamos a tratar de hacer un recorrido por las distintas partes del trabajo, para ver las conclusiones más particulares a las que podemos llegar.

En cuanto al concepto de experiencia, que hemos desarrollado en la 2ª parte se pone de manifiesto la amplitud del término y la ambigüedad del mismo. La metafísica positiva que pretende tropieza con dos dificultades que para Bergson parecen ser dos posibilidades: El tener como

objeto lo Absoluto y como método la experiencia integral, porque aparte de la dificultad de este método tan amplio, no está claro en Bergson el concepto de Absoluto, como se ha puesto de manifiesto en el trabajo.

Existe una identificación entre experiencia e intuición que está expresada en términos que apuntan a una valoración de la experiencia interior.

Entre las características del conocimiento de experiencia creemos que las fundamentales son la inmediatez y la concreción. La inmediatez no es total, va unida a una necesidad de esfuerzo y reconstrucción. Bergson cree en un contacto inmediato con la real en el inicio y una posibilidad de volver a ello, lo que significa una afirmación no probada como punto de partida y la introducción de un elemento que hace el conocimiento menos directo y más elaborado.

Creemos que cuando Bergson habla de las dificultades de comunicación de la experiencia, sobre todo por los conceptos que son tachados de rígidos y falseadores de la realidad, piensa que es posible situar al sujeto en las condiciones de hacerlo experimentar por sí mismo. Habrá por tanto una comunicabilidad indirecta a través de las imágenes, que siendo metafóricas y poéticas, sugieren un conocimiento de la realidad que tiene más de intuición por simpatía, que de conocimiento riguroso.

En la 3ª parte, creemos que se puede afirmar, que hay un profundización en la experiencia interior, aunque exista una valoración extrema de la introspección.

La experiencia del yo profundo es el modelo. Es este capítulo hay afirmaciones que para Bergson son indudables

porque, según él, son objeto de experiencia directa, pero que consideramos insuficientemente probadas como el yo como libertad, espíritu, alma.

En la relación experiencia duración, que es una de las afirmaciones centrales y fundamentales de Bergson y uno de sus conceptos más originales, pone de manifiesto que la vida psíquica es algo que evoluciona, que es una corriente de conciencia solo alcanzable por experiencia.

En todos los temas de la experiencia interior Bergson siempre destaca dos aspectos, lo que llama: duración pura, memoria pura, conciencia pura, que se refiere a lo originario y un segundo aspecto mezclado en todos los casos con la vida práctica y las necesidades de la acción. Esta distinción nos parece interesante aunque la ambigüedad afirmada es patente en la caracterización de los primeros términos, objeto de la experiencia originaria, son más bien límites que realidades.

Creemos que las conclusiones más positivas e interesantes pueden deducirse de los análisis que Bergson hace sobre la memoria: para Bergson hay una conservación íntegra del pasado, que constituye propiamente nuestra realidad y lo que necesita explicación, según él, es el olvido, que tiene mucho que ver con las necesidades de la acción, y no el recuerdo.

En la 4ª parte dedicada a la experiencia exterior nos parece interesante el afán de Bergson de explicar la realidad de modo evolutivo aunque hay mucha imprecisión y gratuitad en términos que no consideramos satisfactoriamente explicados como el de evolución creadora y élan vital y duración cósmica.

Nos parece que hay en él también una desvalorización de la materia y por tanto un conocimiento irreal en todo lo que se refiere a este campo.

La conclusión final es la de que consideramos muy interesante el intento de Bergson aunque, según nuestro juicio, resulte fallido, porque ha supuesto un análisis minucioso, detallado, vivo de muchos conceptos que habrían quedado anquilosados en una metafísica abstracta y alejada de la realidad, y porque ha introducido en la reflexión filosófica un aire nuevo y vital que nos acerca más a lo real, sobre todo nuestra realidad interior.

BIBLIOGRAFIAFUENTES

- BERGSON, H.: Oeuvres. PUF. 2^a ed. París, 1970.
Essai sur les données immédiates de la conscience
Matière et mémoire
Le Rire
L'évolution créatrice
L'énergie spirituelle
Les deux sources de la morale et de la religion
La pensée et le mouvant
- BERGSON, H.: Mélanges. PUF. París, 1972.
L'idée de lieu chez Aristote
Durée et simultanéité
Correspondance
Pièces diverses
Documents

ESTUDIOS

- ADOLPHE, L.: La dialectique des images chez Bergson. PUF.
 París, 1951.
Bergson et l'élan vital. "Etudes bergsoniennes".
 III (1952) 79-138.
La philosophie religieuse de Bergson. París, 1946
L'univers bergsonien. La Colombe. París, 1955.
- AMBACHER, A.: Intellectus physique de la matière. Bergson
 et nous. Bulletin de la Société française de
 Philosophie. Actes du X Congrès. París, 17-20
 Mai 1959.

- BACHELARD, G.: La dialectique de la durée. PUF. París, 1950.
L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement. José Corti. París, 1946.
- BARLOW, M.: El pensamiento de Bergson. Trad. María Martínez Peñaloza. F.C.E. México, 1968.
- BARTHELEMY-MADAULE, R.M.: Bergson adversaire de Kant. PUF. París, 1966. |
Bergson et Teilhard de Chardin. Seuil. París, 1963.
Bergson. PUF. París, 1968.
Introduction a un rapprochement entre Henri Bergson et Teilhard de Chardin. Etudes bergsoniennes V (1960).
- BENDA, J.: Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité. Mercure de France. París, 1913.
Une philosophie pathétique. Cahiers de la Quinzaine. París, 1914.
- BENEZE, G.: Bergson et la mémoire-image. Bulletin de la Société française de Philosophie. Actes du X Congrès (1959) 27-29.
- BENRUBI, J.: Selección de textos de Bergson. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1942.
- BERTHELOT, R.: Un Romantisme utilitaire. Le pragmatisme chez Bergson. II tome. Felix Alcan. París, 1913.
- BIANCUCCI, D.: Henri Bergson en los umbrales de la moral. Ed. Guadalupe. Buenos Aires, 1973.

- BLANCHARD, P.: Philosophie et vie spirituelle. Bulletin de la Société française de Philosophie. Actes du X Congrès. (1959), 31-34.
- BREHIER, E.: Images plotiniennes, images bergsoniennes. Etudes bergsoniennes II. (1949), 110-125.
- BRUNSCHVIG, L.: Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. PUF. Paris, 1953.
L'expérience humaine et la causalité physique. Paris, 1922.
- CAPEK, M.: La théorie biologique de la connaissance chez Bergson et sa signification actuelle. Revue Philosophique de Louvain LXIV, 82 (1966), 193-223.
La genèse idéale de la matière chez Bergson, 1952.
Bergson et l'esprit de la physique contemporaine. Bulletin de la Société française de philosophie. Actes du X Congrès (1959)
- CARIOU, M.: Bergson et le fait mystique. Aubier Montaigne. Paris, 1976.
- COUSSANGES, P.: La philosophie de Bergson. Exposé et critique. Alcán, Paris, 1916.
- CHAHINE, O.: La durée chez Bergson. Structures nouvelles á H. Boucher. Paris, 1962.
- CHAIX-RUY, A.: Vitalité et l'élan vital. Etudes bergsoniennes. V (1960)

- CHEVALIER, J.: Bergson. Plon. París, 1958.
Conversaciones con Bergson. Trad. José Antonio Miguez. Aguilar. Madrid, 1960.
- D'ABRO, A.: Bergson ou Einstein. Gaoulou. París, 1923.
- DELEUZE, G.: La conception de la difference chez Bergson.
 Etudes bergsoniennes IV (1956)
- DELHOMME, J.: Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson.
 PUF. París, 1954.
Durée et vie dans la philosophie de Bergson.
 Etudes bergsoniennes II (1949), 132-190.
L'exercice de la pensée et ses conditions dans la pensée de Bergson. Etudes bergsoniennes III (1952), 151-158.
- DESAYMARD, J.: La pensée d'Henri Bergson. París, 1912.
- DWELSHAUVERS, G.: Evolution et durée dans la philosophie de Bergson. Bruxelles, 1912.
- ETCHEVERRY, A.: La durée bergsonienne. Bulletin de la Société française de Philosophie. Bergson et nous. Actes du X Congrès. 17-20 mai (1959).
- FERRATER MORA, J.: Introducción a Las dos fuentes de la Moral y la Religión. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1946.
- FRESSIN, A.: La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty. Société d'édition d'enseignement supérieur. Sorbonne. París, 1967.

- GALEFFI, R.: Presença de Bergson. Publicações da Universidad da Bahia. Brasil, 1961.
- GARCIA MORENTE, M.: La filosofía de Henri Bergson. Publicaciones Residencia de Estudiantes. Madrid, 1917.
- GASTON, I.: Bergson et Teilhard de Chardin. Bulletin de la Société française de philosophie. Actes X Congrès (1959), 167-169.
- GOUHIER, H.: Bergson et l'histoire des idées. Revue Internationale de philosophie. Bruxelles, 1949. 434-444.
Maine de Biran et Bergson. Etudes bergsoniennes I (1948), 129-173.
- GRANDJEAN, F.: Une révolution dans la philosophie. Felix Alcan. París, 1916.
- GRAPPE, A.: Bergson et le symbole. Bulletin de la Société française de philosophie. Actes X Congrès (1959) 123-129.
- GUEROULT, M.: Bergson en face des philosophes. Etudes bergsoniennes V. (1960).
- GUILLOUIN, R.: La philosophie de M. Henri Bergson. Grasset. París, 1911.
Henri Bergson. Michaud. París, 1910.
- GUITTON, J.: La vocation de Bergson. Gallimard. París, 1960.
- GURTVICH, G.: Deux aspects de la philosophie de Bergson: temps et liberté. Revue de métaphysique et morale, n° 2 (1959). París.

- GRUSSON, F.: Bergson et Kant. Etudes bergsoniennes V (1960)
- HEIDSIECK, F.: Henri Bergson et la notion d'espace. PUF.
París, 1961.
- HÖFFDING, H.: La philosophie de Bergson. Trad. Jacques de
Coussange. Alcán. París, 1916.
- HUSSON, L.: L'intellectualisme de Bergson. Génésé et deve-
loppement de la notion bergsonienne d'intui-
tion. PUF. París, 1947.
Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne.
Etudes bergsoniennes IV (1956), 157-201.
- HYPPOLITE, J.: Aspects divers de la mémoire chez Bergson. Re-
vue internationale de philosophie. Bruxelles,
1949. 373-392.
Henri Bergson et l'existencialisme. Etudes
bergsoniennes II (1949), 208-212.
- INGARDEN, C.: Intuition et probleme phenomenologique. Bulle-
tin de la Societé francaise de philosophie.
Actes X Congrès. (1959), 163-166.
- KREMER, A-MARIETTI, A.: L'explication bergsonienne. Etudes
bergsoniennes VIII (1966), 193-215.
- JANKELEVITCH, V.: Bergson. PUF. París, 1959.
- JOLIVET, R.: Déclin du bergsonisme. Bulletin de la Societé
francaise de Philosophie. (1959), 171-175.
- JUREVICS, P.: Le problème de la conaissance dans la philoso-
phie de Bergson. Ed. Riga, 1929.

- LACOMBE, R.: La psychologie bergsonienne. Alcán.París, 1933.
- LAZZARINI, R.: Intention e intuition dans la méthodologie de Bergson. Bulletin de la Societé francaise de Philosophie. Actes X Congrès (1959), 185-189.
- LATTRE, A. de.: Remarques sur l'intuition comme principe régulateur de la connaissance chez Bergson. Etudes bergsoniennes VII (1966), 195-215.
- LAVELLE, L.: La pensée religieuse de Bergson. Revue philosophique. PUF. París, 1941. 139-174.
- LE ROY, E.: Bergson. Ed. Labor. Madrid, 1932.
Une philosophie nouvelle. Henri Bergson. Alcán. París, 1912.
- LEVESQUE, G.: Bergson. Ed. Herder. Barcelona, 1975.
- MADINIER, G.: Conscience et mouvement. Etudes sur le philosophie francaise de Condillac a Bergson. Ed. Nauwlaerts. Louvain, 1967.
- MARIETTI, A.: Les formes du mouvement chez Bergson. Les cahiers du nouvel humanisme. París, 1953.
- MAIRE, G.: Bergson et l'élan vital. Age nouveau XIII (1959), 71-75.
Bergson, mon maitre. Grasset. París, 1935.
- MARITAIN, J.: Bergsonisme et metaphysique. Chroniques n°8. Le Roseau d'Or. París, 1929.
De Bergson a Santo Tomás de Aquino. Trad. Gilberto Mateau de Buedo. Club de Lectores. Buenos Aires, 1967.

La philosophie bergsonienne. Riviere 2^a edición.
París, 1930.

- MARTINS, D.: Bergson. La intuición como método en la metafísica. C.S.I.C. Madrid, 1943.
- MATHIEU, V.: Bergson. Il profondo e la sua espressione. Guida. Napoli, 1971.
- MAVIT, H.: Bergson et l'existence créatrice. Etudes bergsoniennes III (1952), 139-148.
- MERLEAU-PONTY, M.: Bergson haciéndose en Signos. Trad. Caridad Martinez y Gabriel Oliver. Seix Barral. Barcelona, 1964.
L'union de l'amé et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson. Vrin. París, 1968.
Eloge de la philosophie. París, 1953.
- MEYER, F.: La pensée de Bergson (Pour connaître la pensée) Bordás. París, 1964.
- MINKOWSKI, P.: La pure durée et la durée vécue. Bulletin de la Société française de philosophie. (1959), 239-241.
- MOURELOS, G.: Bergson et les niveaux de réalité. PUF. París, 1964.
- MOUTSOPOULOS, E.: La critique du platonisme chez Bergson. Etudes bergsoniennes X (1970)
- MOSSE-BASTIDE, R.M.: L'intuition bergsonienne. Revue philosophique de la France. n°2 (1948).

Bergson et Plotin. PUF. París, 1959.

Bergson éducateur. PUF. París, 1955.

NEDONCELLE, M.: Quelques aspects de la causalité chez Bergson.
Bulletin de la Société française de Philosophie.
(1959), 255-260.

NICOLARDOT, F.: Un pseudonyme bergsonien ou le presage inaperçu. Vrin. París, 1923.

OLGIATI, F.: La Filosofia di Enrico Bergson. Fratelli Bocca.
Torino, 1914.

PARODI, D.: La philosophie contemporaine en France. Alcán.
París, 1920.

PENIDO, M.T.L.: Dieu dans le bergsonisme. Desclée de Brouwer.
París, 1934.

POLIN, R.: Bergson et le mal. Etudes bergsoniennes V
(1960).
Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire?. Etudes bergsoniennes IV (1956).

RIDEAU, E.: Le Dieu de Bergson. Essai du dialectique religieuse. Alcán. París, 1932.
Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme. Alcán. París, 1932.

ROBINET, A.: Bergson et les métamorphoses de la durée.
Segher. París, 1965.

ROLLAND, D.: La finalité morale dans le bergsonisme. Beauchesne. París, 1937.

- ROUSTAN, D.: La raison et la vie. PUF. París, 1946.
- SEGOND, J.: L'intuition bergsonienne. Alcán. París, 1913.
- SERTILLANGES, R.P.: Lumières et perils du bergsonisme.
París, 1943.
- THEAU, J.: La critique bergsonienne du concept. Privat.
Toulouse, 1968.
- THIBAUDET, A.: Le bergsonisme. 2º tomo. Ed. Nouvelle Revue
Francaise. París, 1923.
- TROTIGNON, P.: L'idée de vie chez Bergson et la critique de
la métaphysique. PUF. París, 1968.
- UTA, M.: La crise de la theorie du savoir. Alcán.
París, 1928.
- WAHL, J.: Bergson. Les cours de la Sorbonne. Centre de
Documentation Universitaire. París, 1969.
- WOLFF, E.: Mémoire et durée. Bulletin de la Societé fran-
caise de Philosophie. (1959), 333-337.
- VIRIEUX-REYMOND, A.: A propos du problème du discontinu dans
la philosophie bergsonienne. Bulletin de la
Societé francaise de philosophie. (1959),
327-331.
- ZARAGUETA, J.: La intuición en la filosofía de Henri Bergson.
Espasa Calpe. Madrid, 1941.
Henri Bergson. Revista de Filosofía. Año I,
nº 1 (1967). Madrid. 167 ss.

